MYTHOLOGISCHE STUDIEN

VON

ADALBERT KUHN.

HERAUSGEGEBEN

VON

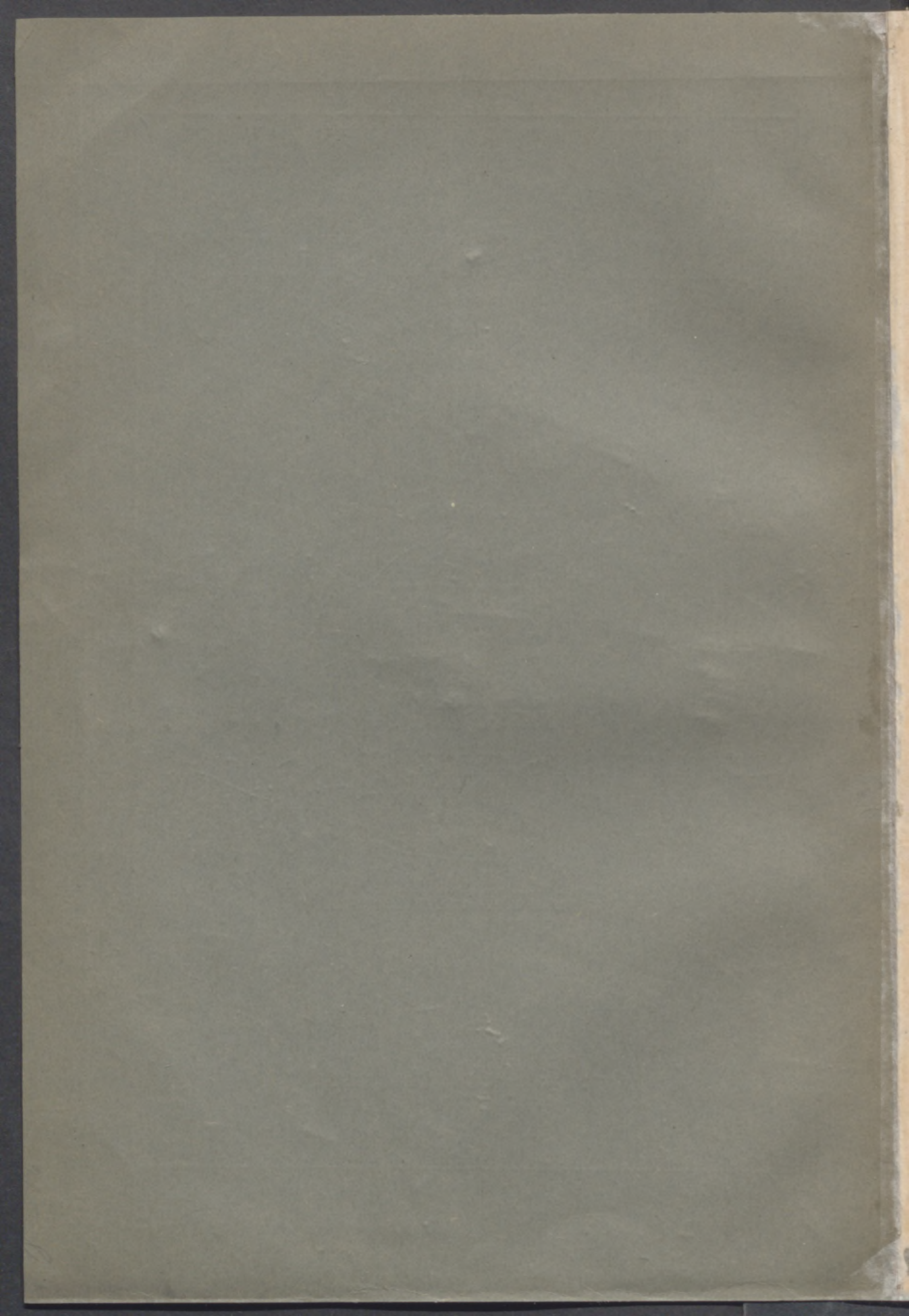
ERNST KUHN.

ERSTER BAND:

DIE HERABKUNFT DES FEUERS UND DES GÖTTERTRANKS.

ZWEITER VERMEHRTER ABDRUCK.

GÜTERSLOH
VERLAG VON C. BERTELSMANN
1886.



MYTHOLOGISCHE STUDIEN

VON

ADALBERT KUHN.

HERAUSGEGEBEN

VON

ERNST KUHN.

ERSTER BAND:

DIE HERABKUNFT DES FEUERS UND DES GÖTTERTRANKS.

ZWEITER VERMEHRTER ABDRUCK.

GÜTERSLOH

VERLAG VON C. BERTELSMANN

1886.

Vorwort.

Der vorliegende Neudruck der „Herabkunft des Feuers und des Göttertranks“ ist aus dem Handexemplar des Verfassers mit mancherlei Zusätzen vermehrt worden, welche theils am Schlusse der alten mit Sternen bezeichneten Anmerkungen, theils als neue numerirte Anmerkungen, gelegentlich auch im Text ohne besonderes Zeichen eingeschaltet worden sind. Eigene Zusätze, deren Nützlichkeit mir während des Druckes mehr und mehr zweifelhaft wurde, habe ich in eckige Klammern gesetzt. Den alten Citaten aus Preller's und Grimm's Mythologie ist vom vierten Bogen an das entsprechende Citat der dritten, resp. vierten Auflage zur Seite gestellt worden. Kleinere Versehen sowie einige stilistische Härten wurden mehrfach stillschweigend beseitigt, eingreifendere Aenderungen verboten sich von selbst. Die eingeklammerten Zahlen im Text bezeichnen den Anfang der Seiten im ersten Abdruck.

Der in Vorbereitung befindliche zweite Band der „Mythologischen Studien“ wird, ausser einem Fragment

über die Bedeutung der Rinder in der indogermanischen Mythologie, vier Abhandlungen über die Pitaras und die Zwerge umfassen, welche in den Jahren 1874, 1877, 1879 und 1881 der Berliner Akademie vorgelegt worden sind. Ein Lebensabriss Adalbert Kuhn's mit vollständigem Schriftenverzeichniss wird den Abschluss des Ganzen bilden.

München, 19. Oktober 1885.

Ernst Kuhn.

DIE

HERABKUNFT DES FEUERS UND DES GÖTTERTRANKS.

EIN BEITRAG ZUR VERGLEICHENDEN MYTHOLOGIE DER INDOGERMANEN.

ZWEITER VERMEHRTER ABDRUCK.

Vorwort.

Die nachfolgenden untersuchungen sind die weitere und vollständigere ausführung meines zu Ostern 1858 erschienenen programms über die herabholung des feuers, welches in zum theil veränderter gestalt den anfang der hier vorliegenden arbeit bildet. Mein zweck war, durch eine möglichst umfassende behandlung eines einzelnen mythenkreises das vorhandensein der ihn bildenden gleichen grundanschauungen bei den bedeutendsten der indogermanischen völker nachzuweisen und so zu einer genügenden deutung der mythenzüge im einzelnen zu gelangen. Der weg, den ich zur erreichung dieses ziels eingeschlagen habe, war der, dass ich im grossen und ganzen von den indischen überlieferungen ausging, weil sie, wenigstens für die hier behandelten mythen, die vollständigsten und zugleich durch ihre durchsichtigkeit zu sicheren resultaten zu führen geeignetsten sind. Die naturanschauung der Veden ist oft noch so sehr rein poetische sprache, dass sie vielfältig erst den keim enthält, aus der sich wirkliche mythen entwickeln; von ihr auszugehen war daher mit nothwendigkeit geboten, da die mythische ausdrucksweise keiner anderen sprache mit solcher klarheit vor uns liegt. (IV) Dadurch mag, wie ich wohl fühle, der gang der untersuchung zuweilen etwas schwerfällig geworden sein, aber die resultate, glaube ich,

haben dadurch auch an zuverlässigkeit gewonnen. Wenn man daher diese im grossen und ganzen anerkennt, so möge man die darstellung im einzelnen nachsichtig beurtheilen und berücksichtigen, dass, wo es gilt, ein neues feld der wissenschaft anzubauen, gar manche hindernisse erst hinwegzuräumen sind, um raum zu freier bewegung zu gewinnen. Die hoffnung auf diese anerkennung und nachsicht haben seit dem erscheinen meines programms schon manche briefliche mittheilungen befreundeter mitforscher hervorgerufen, denen ich auch zum grossen danke für mittheilung neuen materials verpflichtet bin. Man wird an den stellen meiner arbeit, wo ich das mitgetheilte benutzte, die namen derselben genannt finden und sehen, wie trefflich dasselbe meist geeignet war, neues licht auf die gewonnenen anschauungen zu werfen. Zu ganz besonderem danke fühle ich mich aber noch meinem freunde Albrecht Weber verpflichtet, der aus dem reichen schatze seiner kenntnisse während der arbeit immer neuen stoff zu meinen untersuchungen herbeitrug und nicht wenig zur festeren begründung der aus den vedischen schriften gewonnenen anschauungen beitrug.

Berlin, am 25. August 1859.

A. Kuhn.

In einem zuerst als programm des Köllnischen Realgymnasiums zu Berlin erschienenen aufsatze, der später mit einigen zusätzen vermehrt in Weber's Ind. Studien I, 321—363 wieder abgedruckt wurde, versuchte ich die umrisse des ältestens lebens der indogermanischen völker zu zeichnen und es ergab sich aus der vergleichung ihrer sprachen das resultat, dass diese völker der hauptsache nach sich noch in einem nomadischen zustande befanden, der jedoch nicht ohne die anfänge staatlicher gemeinschaft und nicht ohne die ersten anfänge, dem boden durch die hülfe menschlicher kraft die früchte zu entlocken, gewesen zu sein schien. Es ist natürlich, dass wir bei einem solchen volke auch nicht jene oft geträumte urweisheit suchen dürfen, von der uns nachgeborenen nur die kärglichen brocken geblieben seien, sondern die mythen desselben werden sich aller voraussetzung nach in einem kreise bewegt haben, der jenem leben entsprach, und die götter werden die züge des geistes an sich tragen, der jene in der ältesten heimat wohnenden geschlechter beseelte. Es entsteht dabei nur die frage, auf welchem wege wir nach den göttervorstellungen oder mythen jener ältesten zeit zu forschen haben, denn im allgemeinen möchte es doch schwierig sein nach dem blossen inhalt der mythen, zumal in dem gewirr der daran überreichen stämme der Griechen und Inder, zu entscheiden, welche von ihnen der zeit vor der trennung, welche erst der späteren zeit entsprungen und somit der ausdruck (2) einer gebildeteren lebensstufe geworden sind. Wie aber die sprache uns das mittel an die hand gab, jene älteren lebenszustände in wie auch immer verdunkeltem bilde zu erkennen, so giebt sie uns auch vielfach die handhabe zur erkenntniss der weise, in welcher unsere und der übrigen indogermanischen völker ahnen sich ihre götter gebildet, indem sie uns in den namen derselben,

soweit sie bei verschiedenen völkern unserer familie übereinstimmen und soweit sie noch für das verständniss zu enträthseln sind, unwiderlegliche zeugnisse alter götterverehrung vor augen führt, aus denen wir zugleich den grundcharakter des gottes eben durch das etymon seines namens auf's deutlichste erkennen können. Wenn nun schon bei erforschung der grundbedeutung sprachlicher gebilde im allgemeinen dem Sanskrit in vieler beziehung der im ganzen unbestrittene, wenn auch oft missverstandene vorrang gebührt, so ist dies ganz besonders bei den begriffskreisen der fall, in denen die Inder ihre anschauungen vom himmel und den göttern niedergelegt haben. Der grund für die höhere bedeutung des Sanskrit in dieser beziehung liegt in der treue der bewahrung seiner ältesten litteratur. Denn unter den übrigen indogermanischen völkern ist keines, dessen echte quellen so weit zurückreichten, wie die der Inder, in deren liedern wir mehrfach noch die nomadischen stämme bald friedlich auf den frischen weiden des Siebenstromlandes (dessen hauptgebiet das heutige Pandschab war) im äussersten nordwesten des heutigen Indiens dahinziehen, bald im wilden kampf um eben diese heerden unter einander oder mit andern stämmen begriffen sehen, während die schriftlichen denkmäler der übrigen erst einer zeit entstammen, wo sie schon zu sesshaften völkern sich entwickelt und den ackerbau neben der viehzucht gewonnen haben.

Die sprachlichen zusammenstellungen in meinem eingangs genannten aufsatze so wie die trefflichen ausführungen Jacob Grimm's in seiner Geschichte der deutschen Sprache I[1], 15—70 zeigen nun, dass die indogermanischen völker gerade in allem was heerden und weide betrifft noch (3) die grösste gemeinschaft haben, und daraus lässt sich schliessen, dass das wesen ihrer gemeinsamen götter dem der indischen götter, wie wir sie in den vedischen liedern erkennen, sehr nahe gestanden haben müsse; dass sie aber schon gemeinsame götter besassen, geht daraus hervor, dass der allgemeine name für gott bei den meisten indogermanischen völkern übereinstimmt, wie skr. *devá*, nom. *devás*, lat. *deus*, griech. ϑεός [1]), lit. *dēvas*, lett. *dìws*, altpr. *deiws*, ir. *dia*, welsch *duw*, corn. *duy* (Zeuss-Ebel, Gramm. Celt. p. 1065) beweisen. Diejenigen hauptvölker, welche das wort nicht mit dieser bedeutung besitzen, haben es doch nicht ganz aufgegeben: im Zend sind die *daêva* bekanntlich den reinen göttern entgegengesetzt und zu feindlichen dämonen geworden, wie auch im Armen. *dev*, im Neupers. *dêv* einen bösen

1) Ueber ϑεός vgl. Pott Wurzel-Wörterb. I, 991 ff.

geist bedeutet; bei den Slaven hat sich in serb., bulg., russ. *divŭ* gigas u. s. w. eine spur des wortes erhalten*), während von den deutschen stämmen allein der norden in dem pluralis *tîvar* götter, helden die letzte erinnerung an dasselbe zeigt und auch das stammwort *Týr* schon ganz in den hintergrund getreten, doch aber auch bei den Germanen des continents nicht ganz verschwunden ist. Ob diese trennung der Iranier, Slaven und Germanen von den übrigen stämmen bei ihnen allen wie beim Zendvolke auf einer früh ausgebrochenen religiösen spaltung beruhe und ob demnach Slaven und Germanen mit den Iraniern noch in einer längeren verbindung als mit den übrigen gestanden haben, soll hier nicht weiter untersucht werden, uns genügt der nachweis, dass alle Indogermanen, von denen wir ausführlichere mythen besitzen, bereits ein wort für den allgemeinen begriff der gottheit besassen und wenn das der fall war, so zeigen uns die sprachen derselben, welche durchweg einen plural des wortes kennen, dass es nicht etwa die verehrung eines einigen gottes war, dem sich die herzen in heiliger (4) andacht beugten, sondern dass es mehrere götter waren, die man anbetete. Wie diese göttlichen wesen beschaffen gewesen sein werden, lässt sich aber am besten aus den göttern des volkes erkennen, das uns in seinen denkmalen noch auf der frühesten entwickelungsstufe von allen erscheint, nämlich aus denen der Inder. Die forschung über einst allen gemeinsame götter hat deshalb im allgemeinen auf die vedischen schriften zurückzugehen und von diesem standpunkt aus habe ich in mehreren aufsätzen die spuren dieser alten göttergemeinschaft nachzuweisen gesucht und in denen über Erinnys und Saraṇyû, über Despoina und Dâsapatnî, an den sich der über die weisse frau, Athene u. s. w. anschliesst, über Kentauren und Gandharven, Minos, Manus und Mannus, Ṛbhus und Orpheus, über Indra und Wuotan, Hermes, Sârameyas und Wuotan, wie ich glaube, den beweis geliefert, dass nicht nur die namen bei den völkern, bei denen uns reichere quellen der mythologie fliessen, sondern auch mit ihnen mehrfach noch ganze mythen aus jener ältesten zeit erhalten sind. Auch in den folgenden blättern will ich einen solchen gemeinsamen mythenkreis besprechen, nämlich den von der herabholung des feuers

*) Vgl. Miklosich Die Wurzeln des Altslovenischen (Denkschr. d. phil.-hist. Cl. d. Wiener Ak. VIII) p. 12, welcher vermuthet, dass das wort wohl ursprünglich ein göttliches wesen bedeutet habe und Krek Slav. trad. Lit. (Separatabdr. aus dem XVIII. Berichte der st. l. Oberreallschule in Graz) p. 13. — Ueber das armen. *dev* s. Gosche De ariana ling. arm. ind. p. 7. [de Lagarde Armen. Studien (Abh. d. Ges. d. W. zu Göttingen XXII) p. 44.]

vom himmel, an den sich dann der an ihn sich eng anschliessende von der herabführung des göttertranks, der himmlisches feuer in der sterblichen seele entflammt und darum unsterblichkeit verleiht, anreihen soll. Aus den oben entwickelten gründen beginne ich daher auch hier mit den indischen mythen.

In den liedern und gebeten der Veden tritt uns das leben der Inder in seiner ganzen nomadisch-patriarchalischen einfachheit entgegen, wenn sie die götter, denen sie selbst im kampfe mit den finstern dämonen helfen, bitten, dass sie sie vor feinden, die ihre opfer stören und ihre heerden rauben, beschützen und ihnen reichthum an heerden, an kindern und langes leben schenken mögen. Wie sie die götter, vor allen Indra, den die wolken mit dem donnerkeil verjagenden gott des heiteren himmels, durch ihre lautschallenden lieder und den kräftigen somatrank im (5) kampfe gegen die Asura stärken und ihre frommen väter dafür in die gemeinschaft der götter aufgenommen wurden, so sind zwei dieser götter, Agni und Soma, zu ihnen selbst herniedergestiegen, um der götter herrschaft zu stärken und die menschen zu den göttern zu erheben. Jener, Agni, ist das zum gott gewordene feuer, den menschen vom himmel herabgebracht, dem der Inder seine opfergabe auf dem altare anvertraut, dass er sie seinen freunden, den göttern, in wirbelnder rauchsäule gen himmel trage, dieser der berauschende trank der somapflanze (asclepias acida oder sarcostemma viminale) wurde den Gandharven und andern dämonen, die seiner hüteten, geraubt und götter und menschen wurden nun seiner begeisternden himmelentsprungenen kraft theilhaftig. Die herabkunft beider götter, wie sie sich bei den Indern darstellt, kehrt aber auch bei den verwandten völkern in übereinstimmenden zügen wieder, und dies nachzuweisen soll nun meine aufgabe sein.

Was zuerst die herabführung des Agni zu den menschen betrifft, so hat Roth bereits in seinen erläuterungen zu Yâska's Nirukta p. 112 den betreffenden mythos ausführlich besprochen, weshalb ich auf seine auseinandersetzung verweise. Mâtariçvan, ein göttliches oder halbgöttliches wesen, über dessen ursprung und sonstige natur wir wenig weiteres aus den liedern erfahren, holt den Agni, da er von der erde verschwunden war und sich in einer höhle verborgen hatte, von den göttern zurück und verleiht ihn den Bhṛgu, einem der ältesten priestergeschlechter, oder dem Manu, dem menschen schlechthin oder dem ersten menschen, weshalb ihn Roth mit recht einen andern Prometheus nennt. Agni selber wird aber auch Mâtariçvan genannt, und ich stimme daher Roth bei,

wenn er glaubt, dass diese bedeutung die ursprüngliche sei, indem er das wort, als den in der mutter schwellenden, aus ihr hervorgehenden fasst, sei es, dass man unter der mutter die gewitterwolke verstehe, sei es dass man an die araṇî*) denke, (6) aus welchen durch reiben rauch, funken und feuer hervortreiben. Dass diese auffassung des Mâtariçvan als Agni selber jedenfalls die ältere sei, scheint mir aus dem namen desselben, wenn er, wie ich glaube, von Roth richtig erklärt ist, mit wahrscheinlichkeit hervorzugehen. Wenn übrigens die alten erklärer den Mâtariçvan als Vâyu, den wind, auffassen und Roth sagt, diese deutung lasse sich aus den texten nicht rechtfertigen, so stehen dem doch einige stellen entgegen (Vâj. Saṃh. IX, 39; Ath. VIII, 1. 5; X, 9. 26, *yáṃ vâ vấto mâtariçvấ pávamâno mamấthâgnish ṭád dhótấ súhutaṃ kṛṇotu*; XII, 1. 51), wo dem Vâyu und Vâta, dem winde, ausdrücklich das beiwort Mâtariçvan gegeben wird, was, wie ich glaube, sich auch hinlänglich rechtfertigen lässt, da das gewitter in seinem schoosse nicht nur blitz und regen, sondern auch den dasselbe heranführenden sturm birgt, der wind oder sturm also ebenso gut der in der mutter schwellende heissen kann. Ob aber diese auffassung von alter zeit her schon vorhanden gewesen, muss ich vor der hand dahingestellt sein lassen, zumal dieser punkt bei der folgenden untersuchung von geringerer bedeutung ist; die von Weber Ind. Studien I, 416 beigebrachten umstände sprechen einigermassen für eine solche annahme[1]).

Dagegen verdient ein anderer punkt genauere erwägung; es heisst nämlich nicht allein, dass Mâtariçvan den Agni von den göttern hergebracht habe, sondern an einer andern stelle wird auch gesagt, dass er ihn aus der höhle von den Bhṛgu her entzündet habe (*yádî bhṛ́gubhyaḥ pári mâtaríçvâ gúhâ sántam havyavấham samîdhé* R. III, 5. 10) und an mehreren stellen wird von eben diesen Bhṛgu selber gesagt, dass sie seinen spuren nachgegangen und ihn in der höhle gefunden hätten, dass sie ihn unter die menschen versetzt, ihn hätten aufleuchten lassen (R. X, 46. 2; I, 58. 6; 143. 4; II, 4. 2; IV, 7. 1; X, 122. 5)[2]). Einerseits treten also die Bhṛgu an die stelle der götter, andrerseits übernehmen sie

*) Die beiden hölzer, aus deren reibung das heilige feuer entzündet wird; weiteres über sie im verlauf.

1) Weber fasst dort Mâtariçvan als Mâtali-çvan, was sehr viel für sich hat. [Ueber Mâtariçvan als wind vgl. jetzt Böhtlingk-Roth s. v. *Mâtariçvan* V, 702 und s. v. 1. *pû* 4) IV, 825.]

2) Die Bhṛgu haben das feuer in das holz eingeschlossen R. VI, 15. 2, vgl. Prometheus und den narthex unten p. 24.

das geschäft des Mâtariçvan, während sie drittens auch als menschen neben dem Manu und seinem geschlecht erscheinen. Das sind anscheinend ganz verschiedene kreise der thätigkeit und es scheint schwer für (7) sie eine vermittlung zu finden. Sehen wir uns indessen anderweitig um, so wird von den Angirasen, einem andern der alten priestergeschlechter, gleichfalls erzählt, dass sie wie die Bhṛgu den in der höhle befindlichen Agni gefunden haben (R. V, 11. 6) und Agni selber wird vielfach Angiras genannt; so sahen wir auch, dass Mâtariçvan, der bringer des feuers, zugleich ebenfalls als beiname des Agni erschien. In gleicher weise erscheint Atharvan, der stammvater eines dritten priestergeschlechts, gleichfalls als der, welchem die herabholung des Agni żugeschrieben wird (R. VI, 16. 13), wie er andrerseits auch als ein genosse der götter, als ihr verwandter und im himmel wohnend erscheint (Böhtlingk-Roth s. v. I, 119). Wir sehen also, dass dem Mâtariçvan, dem Atharvan, den Angirasen in gleicher weise wie den Bhṛgu die herabholung des feuers zugeschrieben wird, Mâtariçvan und Angiras erscheinen aber als beinamen des Agni selber und auch Atharvan ist, wie das Zend zeigt, der feurige; es lässt sich demnach vermuthen, dass auch schon in dem namen Bhṛgu eine direkte beziehung auf das feuer gelegen haben werde. Schon oben sahen wir aber auch, dass die Bhṛgu nicht nur den Agni holen, sondern dass er auch bei ihnen weilt, dass ihn Mâtariçvan dort entzündet; auch Atharvan holt nicht blos Agni vom himmel, sondern ist auch der genosse der götter und in gleicher weise sehen wir die Bhṛgu mehrmals mit den göttern verbunden. So heisst es R. VIII, 35. 3, dass die Açvinen zum somatrank mit den drei und dreissig göttern, mit den wassern, den Marut und Bhṛgu (*ihấdbhir marúdbhir bhṛ́gubhiḥ sacâbhúvâ*) vereint kommen sollen, während sie R. X, 46. 9 mit himmel und erde, mit den wassern und Tvashṭar als diejenigen genannnt werden, die Agni erzeugt haben (*dyấvâ yám agním pṛthivī̃ jánishṭâm ấpas tváshṭâ bhṛ́gavo yáṃ sáhobhiḥ*). Aus dieser verbindung geht dann auch hervor, wo wir die Bhṛgu zu suchen haben, sie sind genossen der wolken und stürme (âpas und Marutas) und wenn aus den oben angegebenen analogien zu schliessen war, dass in ihrem namen schon (8) wahrscheinlich eine directe beziehung auf das feuer gelegen habe, so bleibt für denselben kein anderer begriff als der des blitzes übrig[1]). Das

---

1) Vgl. auch Çatap. Brâhm. I, 2, 1. 13 *etad vai tejishṭhaṃ tejo yad bhrgvangirasâm.*

beweist, wie ich denke, auch die etymologie desselben. *Bhṛgu* wird nach der herleitung der alten erklärer gewöhnlich auf skr. wz. *bhṛj* frigere, assare zurückgeführt. So wird im Aitareya Brâhmaṇa eine legende erzählt, nach welcher sie wie die Angirasen direct vom Prajâpati abstammen, denn aus der flamme sei Bhṛgu entstanden, aus den kohlen Angiras u. s. w. (Ait. Br. III, 34)[1]; Yâska (Nir. III, 17) führt diese stelle an und setzt zur erklärung des namens hinzu: *arcishi bhṛguḥ sambabhûva, bhṛgur bhṛjyamâno na dehe* „In der flamme entstand Bhṛgu, Bhṛgu geröstet verbrannte nicht". Das ist die erklärung des alten auslegers, der sich streng an den schon im ganzen festgestellten wurzelvorrat seiner zeit hielt, der ihm keine bessere wurzel als die eben genannte darbot; das Aitareya Brâhmaṇa deutet aber entschieden auf eine nahe verwandte wurzel, nämlich auf *bhrâj*, leuchten, wenn es ihn aus der flamme entstehen lässt. Dass für diese wurzel einst auch eine ältere form mit kurzem vokal vorhanden gewesen sei, zeigen sowohl *φλέγω* und *fulgeo* (für *falgeo*, *u* durch einfluss des *l* hervorgerufen wie in *insulsus* : *sal*, *insultare* : *salire* u. s. w.), als auch das substantiv *bhargas*, der glanz (R. I, 141. 1; III, 62. 10 und a. a. o.), an das sich genau das lat. *fulgur**) anschliesst, während an die wurzelform mit langem *â*, wie sie in *bhrâjate*, fulget, splendet, in *bhrâjas* n. splendor u. s. w. vorliegt, sich lat. *flagrare* anreiht, das als denominativ von einem vorauszusetzenden *flagor* = *bhrâjas* ausgegangen ist. Von der wurzel mit kurzem vokal stammt nun *Bhṛgu* ebenfalls, indem, wie wir dies vielfältig eintreten sehen, das inlautende *ra* zu *ṛ* geschwächt wurde; *Bhṛgu* heisst demnach der leuchtende, glänzende. Dass das wort auch bei den Indern schon in diesen zusammenhang gebracht wurde, zeigt eine stelle des Tâṇḍya-Mahâbrâhmaṇa, (9) für deren mittheilung ich meinem freunde Weber verpflichtet bin, der mir auch noch einige andere nachrichten über die Bhṛgu nachgewiesen hat. An der betreffenden stelle (XVIII, 9. 1 f.) wird von der königsweihe (*abhishecanîya*) gehandelt und es heisst: *Varuṇasya vai sushuvânasya bhargo 'pâkrâmat, sa tredhâpatad, bhṛgus tṛtîyam abhavac, chrâyantîyam tṛtîyam, apas tṛtîyam prâviçat. yad bhârgavo hotâ bhavati, tenaiva tad indriyaṃ vîryam âptvâvarunddhe. yacchrâyantîyam brahmasâma bhavati, tenaiva°. yat pushkarasrajam prati-*

---

1) Eine andere legende Gop. Brâhm. I, 3f.

*) *fulgur* steht für *fulgor* durch vorwirkende assimilation wie *vultur* für *vultor* von *vellere*.

muñcate, *tenaiva*° „Als Varuṇa nun geweiht war, ging ein glanz (*bharga* m.) von ihm, der theilte sich dreifach, das eine drittel wurde Bhṛgu, das zweite wurde das Çrâyantîya (name eines Sâman), das dritte ging in die wasser. Weil der priester ein nachkomme des Bhṛgu ist, darum erlangt er dessen eigenschaften und kräfte und macht sie sich zu eigen. Weil das Çrâyantîya ein Brahmasâma ist, darum u. s. w. Weil er einen lotuskranz aufsetzt, darum u. s. w.“ Wenn wir demnach auch durch die einheimische ältere auffassung berechtigt sind in den Bhṛgu die leuchtenden und glänzenden zu erkennen, so werden wir durch die deutsche verwandtschaft des wortes ganz speciell auf den begriff hingewiesen, den ich vorher schon als den einzig übrig bleibenden bezeichnete, nämlich den des blitzes. Dem skr. *Bhṛgu* gesellen sich nämlich aufs engste ahd. *plih*, mhd. *blic*, die den blitz bezeichnen, wie auch uns selbst heut noch der pulverblick und pulverblitz geläufige bezeichnungen sind; genau würde ahd. *plah* entsprechen, von dessen ndd. stamm *blak* sich ableitungen finden, vgl. J. und W. Grimm Wörterb. II, 62; wie *blinken* zu *blank* verhält sich also *plih* zu *plah* und ebenso *bhṛg* zu *bharg* oder *bhrag*, in *plih*, *blic*, *bhṛg* tritt der präsensvokal, in *plah*, *bharg* der des praeteritums auf. Haben wir demnach grund diese bedeutung von Bhṛgu als die ursprüngliche anzusetzen, so erklärt es sich einfach, wie Agni von ihnen her den menschen gebracht genannt wird, wie sie den göttern, den wassern, den wolken und winden gesellt erscheinen, wie sie selbst ihn den menschen bringen. (**10**) Wenn sie aber, ungeachtet dieser ihnen zustehenden himmlischen natur, andrerseits auch als eins der alten priestergeschlechter unter den ahnen der menschen erscheinen, so erklärt sich auch das einmal aus der natur des aus dem himmel zur erde herniederfahrenden blitzes, dann aus der alten anschauung, die den menschen, oder wohl vorzugsweise seinen geist, aus feuer geschaffen werden lässt. Roth hat bekanntlich trefflich nachgewiesen, dass Yama der im blitze geborene erste sterbliche war, und dass es auch sagen gab, die den erstgeborenen in ähnlicher weise an das Bhṛgugeschlecht anknüpften, zeigt die erzählung vom Cyavâna, dem vom himmel gefallenen, welcher Bhṛgu's sohn ist. Ueber die im Mahâbhârata enthaltene sage von seinem ursprunge hat bereits Weber Ind. Studien I, 418 gesprochen, und er ist, nur vom epischen sagenstoffe ausgehend, ebenfalls zu der vermuthung gelangt, dass in ihm (Cyavana lautet die epische form) der herabfallende, die wolke

zerreissende blitzstrahl verkörpert sei[1]); in gleicher weise fasst ihn auch baron Eckstein in seinen Légendes brahmaniques p. 14; ausführlichere nachweise über die ihn betreffenden mythen sehe man noch bei Weber Ind. Stud. I, 198. Dass aber auch Bhṛgu selber in gleicher weise aufgefasst worden sein müsse, zeigt jene oben angeführte stelle des Tâṇḍya Mahâbrâhmaṇa, nach welcher Bhṛgu ein verkörperter glanztheil Varuṇa's ist; Varuṇa ist aber nicht allein der dunkle, mit sternen bedeckte nachthimmel, sondern auch der wolkenhimmel, der daher der späteren zeit zum meeresgebieter wird, und so kann der vom Varuṇa, als er eben in der macht des wetters zum könig d. i. zum himmelsgebieter geweiht worden, stammende Bhṛgu auch kein anderer als der des unsichtbaren gottes macht offenbarende blitz sein. Diese zurückführung auf den einst höchsten gott hat denn auch die epische sage festgehalten, nur natürlich in ihrer weise umgestaltet, indem sie den Bhṛgu vom Brahma Svayambhû beim opfer des Varuṇa geboren werden lässt (Mahâbh. I, 869 f.); von ihm stammt dann Cyavana, dessen sohn Pramati ist, d. i. vorsorge, vorsehende klugheit, in den (11) Veden ein häufiger beiname des Agni, der also mit dem Prometheus, wie ihn die griechische mythe gewöhnlich auffasst, im begriffe identisch ist*), wenn gleich die wörter ganz verschiedenen ursprungs sind. — An einer andern stelle lässt das Mahâbhârata (I, 2605 f.) den Bhṛgu aus dem sich spaltenden herzen Brahman's hervorgehen (*Brahmaṇo hṛdayam bhittvâ niḥsṛto bhagavân Bhṛguḥ*), sein sohn ist Kavi, dessen sohn Çukra, der planet Venus und lehrer der Daitya. Es liegt nahe, diese anschauung des sich spaltenden herzens mit der des sich spaltenden eies, aus dem die welt geschaffen wurde, zu verbinden und auch hier wird also Bhṛgu wohl in gleicher weise als blitz zu fassen sein, der die noch im dunkel des chaos liegende welt erhellt und so das herz Brahman's wie das weltei spaltet, indem er himmel und erde als von einander gesonderte theile der welt erscheinen lässt. Einen zweiten sohn des Bhṛgu nennt dann das epos an derselben stelle den Cyavana, der sich mit des Manu tochter Ârushî vermählt; ihr sohn ist Aurva, so genannt, weil er den schenkel spaltend (*ûrum bhittvâ*) geboren wird, was an den μηροτραφής oder μηρῤῥαφής der

---

1) *pra cyu* vom donnerkeil gebraucht: *vajrât pracyavamânâd ime lokâ samrejante* Çatap. Brâhm. III, 6, 4. 13.

*) Vgl. auch baron Eckstein: De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine (Extrait du Journ. Asiat. 1855) p. 35.

griechischen sage erinnert. Die in den Veden mehrfach erwähnte aber nicht ausführlicher berichtete verjüngung des Cyavâna[1]) erzählt das Çatapatha Brâhmana IV, 1, 5. 1 ff. ausführlich; aus diesem bericht ist für uns von ganz besonderem interesse, dass erstens das Brâhmaṇa noch darüber in zweifel ist, ob Cyavâna ein sohn des Bhṛgu oder des Angiras sei (*cyavano vâ bhârgavo cyavano vângirasaḥ*), woraus sich schliessen lässt, dass das wesen des Bhṛgu und Angiras ein eng verwandtes gewesen sein müsse (vgl. oben s. 10), dann aber vorzüglich die art der verjüngung selber. Cyavana's gemahlin Sukanyâ (die schöne jungfrau), die tochter des Çaryâta, Manu's sohn, welche die Açvinen zur frau begehren, erlangt von ihnen durch list die verjüngung ihres gatten, indem sie ihn in einen (12) see steigen lassen, aus dem man mit dem alter wieder heraussteigt, welches man sich wünscht (*sa yena vayasâ kamishyate tenodaishyatîti* a. a. o. 12). Hier haben wir also den jungbrunnen, ahd. *quecprunno*, der erst in den gedichten des mittelalters wieder zum vorschein kommt (Grimm Myth. 554) und somit in die reihe der ältesten mythologischen vorstellungen gehört, wie dies die verwandten mythen von dem zauberkessel der Medeia schon erwarten liessen. Wenn Cyavana, wie wir oben sahen, nur eine neugestaltung Bhṛgu's ist, so ist klar, dass man in dem verjüngenden see nur die wolkenwasser zu sehen hat, die, wie wir unten sehen werden, das amṛtam oder die ἀμβροσία sind; in ihnen wird der gemahl der schönen jungfrau, Sukanyâ, der wolkengöttin, der Kore der griechischen, der jungfrau oder weissen frau der deutschen sage, neugeboren oder wieder jung[2]).

Wenden wir uns nun nach dieser abschweifung über den Bhṛgu und die Bhṛgu zum feuerholer Mâtariçvan zurück, so darf, wie ich bereits bei anderer gelegenheit (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. II, 395) bemerkt habe, das stets wiederkehrende verbum, mit dem diese that erzählt wird, nicht unbeachtet bleiben. Es ist dies nämlich *mathnâmi* oder *manthâmi*, dem noch als dritte nebenform *mathâyati* zur seite tritt. Ich habe dies verbum a. a. o. mit dem

---

1) Die stellen aus dem Rgveda s. bei Muir Sanskrit Texts V, 243; zu der legende des Çatap. Brâhm. vgl. ebd. 250ff. und Weber Ind. Streifen I, 13ff. Vgl. auch noch Tâṇḍya Mahâbrâhm. XIV, 6. 10 [und die erzählung des Talavakâra Brâhm. bei Whitney in den Proc. Americ. Orient. Soc. May 1883, p. IXf.]

2) Zum jungbrunnen stellen sich noch die ἀθάνατος πηγή, welche Glaukos entdeckt (Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 385, anm. 76) und die quellen, in denen Hera ihre jungfräulichkeit erneuert (Preller Myth. I, 113, Bursian Lit. Centralbl. 1859, 252 und Furtwängler Idee des Todes[2] 63 anm. 11. — Vgl. auch Wackernagel Kl. Schriften III, 187).

gr. *μανθάνω* zusammengestellt und die anscheinende begriffsverschiedenheit (ebd. IV, 124) vermittelt, zugleich aber auch den namen des Prometheus auf dasselbe verbum zurückgeführt, was auch früher schon von Benfey Gr. Wll. I, 258 geschehen war.

Dies *mathnâmi*, *manthâmi*, *mathâyati* heisst nämlich schütteln, erschüttern, reiben, durch reiben hervorbringen, und findet sich in den Veden ganz besonders verwandt, um diejenige art der entzündung des feuers zu bezeichnen, bei welcher dasselbe durch reibung hervorgebracht wird; ebenso wird es aber auch verwandt, um die handlung des butterns zu bezeichnen. Es muss also beiden thätigkeiten etwas gemein gewesen sein, was zur bezeichnung durch dasselbe anlass gab; über dies beiden handlungen gemeinsame erhalten (**13**) wir erwünschte auskunft durch augenzeugen, welche in Indien die heute gebräuchliche art und weise der butterbereitung sowie die der entzündung des reinen feuers kennen zu lernen gelegenheit hatten. Wilson (Translation of the Rigveda note zu I, 28. 4) beschreibt uns die butterung folgendermassen: „In churning in India, the stick is moved by a rope passed round the handle of it, and round a post planted in the ground as a pivot; the ends of the rope being drawn backwards and forwards by the hands of the churner, gives the stick a rotatory motion amidst the milk, and thus produces the separation of its component parts.“ Andererseits schildert uns Stevenson (Translation of the Sâma Veda, pref. p. VII) die art und weise der entzündung des heiligen feuers folgendermassen: „The process by which fire is obtained from wood is called churning, as it resembles that by which butter in India is separated from milk. The New-Hollanders obtain fire from a similar process. It consists in drilling one piece of araṇiwood into another by pulling a string tied to it with a jerk with the one hand, while the other is slackened, and so alternately till the wood takes fire. The fire is received on cotton or flax held in the hand of an assistant Brahman.“ Aus diesen beiden berichten geht also mit evidenz hervor, dass beiden handlungen die quirlende drehung eines holzstücks gemeinsam ist, und diese art der bewegung bezeichnet offenbar die wurzel *manth*, nicht die parallele reibung zweier holzstücke, wie man bisher wohl anzunehmen geneigt war. Die gleiche vorstellung liegt offenbar auch dem mit *manth*, *manthana*, *manthara* sich aufs engste berührenden *maṇḍala*, dessen grundbegriff „kreis“ ist (auch politisch „der kreis, die provinz“, daher Coromandel, Wilson s. v.), zu grunde, das sich mit der wurzel *maṇḍ* (in den bedeutungen vestire, induere, dividere,

distribuere noch unbelegt) ornari in keiner weise vermitteln lässt. Es scheint daher wohl eine geschwächte form aus *manthala* oder *manthara* zu sein, was auch durch das ohne lautverschiebung daneben stehende altnordische *möndull* m. axis rotarum, (**14**) cotis rotatilis et similium instrumentorum (über dasselbe vgl. Aufrecht in der Zeitschr. f. vgl. Sprachf. I, 473; es ist ihm, wie der durch *u* erzeugte umlaut zeigt, eine ältere form *mandull* vorangegangen, in der sich das *u* des suffixes leicht durch das folgende *l* aus älterem *a* entwickeln konnte), das eben einem *manthala* oder *manthula* genauer entsprechen würde, wahrscheinlich wird. Auch wir haben wenigstens im norden Deutschlands das wort noch nicht verloren, doch ist es auf den ersten blick unkenntlicher als das nordische in seinem verhältniss zum indischen, indem der im niederdeutschen überaus häufige wechsel zwischen *nd* und *ng* wie in *unger*, *hinger*, *kinger* statt *under* (hd. *unter*), *hinder* (hd. *hinter*), *kinder* u. s. w. eingetreten ist; es ist dies nämlich das den hausfrauen wohlbekannte, zum glätten der wäsche dienende *mangelholz*, woher auch die *mangel*, rolle, und *mangeln*, rollen[1]); auch das holländische, dänische, schwedische, englische besitzen die gleichen ausdrücke für den begriff „rollen" und zum theil noch in zusammensetzung, die mit der nordischen form stimmt, wie z. b. dän. *mangletræ* genau dem nord. *möndultrê* entspricht*). Besondere erwähnung verdient, dass mir ein alter mann in Hageburg am Steinhudermeer erzählte, man pflege, wenn es donnere, zu sagen, „*use herrgott mangelt*," ein ausdruck, den ich auch sonst gehört habe, aber nirgends bis jetzt aufgezeichnet finde. Müssen diese übereinstimmungen in dem begriffe der indischen und germanischen wurzeln *manth*, *maṇḍ*, *mand*, *mang* es schon klar machen, dass die drehende bewegung schon in alter zeit darin ausgedrückt war, so ist damit schon mit ziemlicher wahrscheinlichkeit dargethan, dass butterung und feueranzündung auch schon in alter zeit in gleicher weise (**15**) bewerkstelligt wurden. Dies muss namentlich für das feuer um so mehr angenommen werden, als die einrichtung mindestens eine etwas unbequeme war, die allerdings auf die urzeit

---

1) Anders Pott Zeitschr. IX, 190. Diez Etym. Wörterb.[4] 202 (von *μάγγανον*).

*) *möndull* m. lignum teres, quo mola trusatilis manu circumagitur, mobile, molucrum. *möndultrè* n. manubrium ligneum, quo mola versatur: Egilsson lex. poët. antiquae ling. septentrionalis s. vv. — Auch das hochd. *mandel*, die zusammenstellung von 15 garben auf dem felde, gewöhnlich in der art, dass eine in der mitte, die anderen im kreise herumstehen, scheint mit *möndull* identisch zu sein.

zurückweist und deren beibehaltung sich nur aus der uralten heiligkeit des gebrauches erklärt. Dazu kommt, dass wir eine beschreibung der verschiedenen stücke, welche dies urfeuerzeug bilden, bereits aus älterer zeit besitzen, welche die einzelnen theile desselben nennt, aber mit religiöser sorgfalt nur die länge, breite und dicke der einzelnen holzstücke genau angiebt, während sie das verfahren weniger klar darstellt. Sie findet sich in der paddhati zu Kâtyâyana's Çrauta Sûtra IV, 7 in Weber's Yajurveda III, 356 und stimmt mit den angaben des Karmapradîpa, dessen betreffende stelle ich später mittheilen werde. Es genüge hier die angabe, dass ausser den beiden araṇi noch drei stücke, nämlich *câtra*, *ovîlî* und *pramantha* genannt werden und dass es von dem letzteren heisst: *uttarâraṇisamutthena yena kâshṭhenotpattyartham mathyate sa pramanthaḥ* „dasjenige von der oberen araṇi ausgehende holz, mit welchem der erzeugung (des feuers) halber gedreht wird, das ist der pramantha[1])". Also auch hier wird vom feuer der ausdruck *mathyate* gebraucht und dass damit jene oben beschriebene handlung gemeint sei, ergiebt sich daraus, dass auch ein zum drehen dienender strick, aus kuhhaaren und hanf dreifach zusammengedreht und eine klafter lang, verlangt wird: *govâlaiḥ çanamiçrais triguṇaṃ vṛttaṃ vyâmapramâṇaṃ ca netraṃ kâryam*[2]).

Wenn nun diese nachweise es unzweifelhaft lassen, dass auch schon in alter zeit die bereitung des reinen feuers durch bohrende drehung eines stabes bewerkstelligt wurde, das diese handlung bezeichnende verbum aber auch verwendet wird, um die entzündung des feuers im himmel zu bezeichnen, so ist wohl klar, dass man den ursprung des blitzes aus der wolke einem gleichen vorgang zuschrieb. Dafür spricht ausserdem noch: einmal der vom Agni bei dieser erzählung mehrfach gebrauchte ausdruck „*guhâ sat* oder *hita*, der in der höhle seiende, da hineingesetzte," (**16**) der sich jedoch auch allgemeiner auf die wolke beziehen lässt und schlechthin der verborgene bedeuten kann, dann aber auch, da wir später eine durchgreifende analogie zwischen der herabholung des feuers und der des soma werden stattfinden sehen, die epischen erzählungen über die umquirlung des oceans zur hervorbringung des amṛta oder unsterblichkeitstrankes. Bei derselben wurde bekanntlich der berg Mandara (eine ältere form dafür ist Manthara, aus dem jenes gerade wie *maṇḍala* erweicht ist) als quirl gebraucht, um den die

1) [Dieser satz ist aus Âçârka's commentar zum Karmapradîpa.]
2) Ueber die feuerentzündung vgl. man noch Ait. Brâhm. I, 16. III, 40 (Translation p. 233 note 8) und Weber Ind. Stud. X, 327. 357.



schlange Çesha als strick gelegt war, an welchem die Deva und Asura von beiden seiten zogen. Dieser Manthara oder Mandara ist aber schon durch seinen namen, denn *manthara* als appellativum bedeutet ebenfalls den butterquirl, deutlich genug als der von uns besprochene drehstab bezeichnet[1]).

Mit der bisher entwickelten bedeutung der wurzel *manth* hat sich aber auch schon in den Veden die aus dem verfahren natürlich sich entwickelnde vorstellung des abreissens, ansichreissens, raubens entwickelt (vgl. *prá ..... çiro námucer mathâyán* das haupt des Namuci abreissend, R. VI, 20. 6; V, 30. 8; *tato ha gandharvâ anyataram uraṇam pramethuḥ* darauf raubten die Gandharven den einen widder, Çatap. Brâhm. XI, 5, 1. 2) und aus dieser ist die bedeutung des griech. *μανθάνω* hervorgegangen, welches demnach als ein an sich reissen, sich aneignen des fremden wissens erscheint[2]). Betrachten wir nun den namen des Prometheus in diesem zusammenhang, so wird wohl die annahme, dass sich aus dem feuerentzündenden räuber der vorbedächtige Titane erst auf griechischem boden entwickelt habe, hinlänglich gerechtfertigt erscheinen und zugleich klar werden, dass diese abstraction erst aus der sinnlichen vorstellung des feuerreibers hervorgegangen sein könne. Was die etymologie des wortes betrifft, so hat auch Pott (Zeitschr. VI, 103—104) dasselbe auf *μανθάνω* in der bedeutung von mens provida, providentia zurückgeführt, in welcher auffassung er im ganzen mit Welcker Tril. p. 21. 70 übereinstimmt, aber er hätte, sobald er das that, das Sanskritverbum (**17**) nicht unberücksichtigt lassen sollen, da die annahme solcher aus reiner abstraction hervorgegangenen persönlichkeiten für die älteste mythenbildung mehr als bedenklich ist. Ich halte daher an der schon früher (Zeitschr. IV, 124) ausgesprochenen erklärung fest, nach welcher *Προμηθεύς* aus dem begriff von *pramâtha*, raub, hervorgegangen ist, so dass es einem vorauszusetzenden skr. *pramâthyus*, der räuberische, raub liebende, entspricht, wobei jedoch auch wohl jener oben besprochene *pramantha* auf die bildung des wortes mit eingewirkt hat, zumal Pott auch noch einen Zeus *Προμανθεύς* bei den Thuriern aus Lycophr. 537 nachweist, so dass in dem namen auch der feuerzündende zugleich mit ausgedrückt wäre. Diese

---

1) „The Mod. Ir. *meadar* means „a vessel", generally a churn. Hence the Anglo-Ir. *mether*" Stokes Irish Glosses 155.

2) Hierzu und zum folgenden vgl. Weber Abh. d. Berl. Akad. 1858, 318 und Lit. Centralbl. 1859, 737; Pott Zeitschr. IX, 189f.; Ludwig ebd. 443ff. und Baudry Sur le mot *Προμηθεύς* in den Mém. de la Soc. de Lingu. I, 336ff.

ansicht hat um so mehr für sich, wenn wir erwägen, dass auch Prometheus ganz als der feuerzündende im mythos vom ursprung der Athene auftritt, wo er dem Zeus den schädel spaltet und die Athene daraus hervorspringt, in der man doch in diesem falle die aus wolken geborene blitzgöttin nicht verkennen kann (vergl. meinen aufsatz Die Sagen von der Weissen Frau in Mannhardt's Zeitschr. f. D. Myth. III, 385ff.). Wenn andere erzählungen an des Prometheus stelle in dem letztgenannten mythos den Hephaistos setzen, so wird damit nur ausgesprochen, dass Prometheus seinem ganzen wesen nach eben kein anderer als ein alter gott des feuers war, jedenfalls werden wir in diesem mythos nur die blosse thätigkeit des feuerentzünders und nicht auch die des räubers ausgedrückt finden, und da der name in alter zeit nicht blos name war, sondern seine eben den mythos bildende bedeutung hatte, so muss er hier jedenfalls einen an das sanskrit *pramantha* sich anschliessenden begriff bezeichnet haben. Vielleicht lässt sich dafür auch noch ein ausdruck der späteren epischen zeit der Inder anführen, auf welchen zuerst baron Eckstein in seinen Légendes brahmaniques p. 35 aufmerksam gemacht hat; im Mahâbhârata sowie in einigen anderen schriften erscheint nämlich eine schaar von begleitern des Çiva, der stets als neuerer vertreter des älteren Agni und (18) Rudra, also des feuers, gilt, welche den namen *Pramatha* oder *Pramâtha* führen; sie stehen durch diesen namen, wie es scheint, mit der entzündung des feuers in verbindung, allein ich habe ausser ihrem kriegerischen charakter und ausser der bezeichnung Daitya, wodurch sie zu ursprünglichen feinden der götter gestempelt werden, keine ihr weiteres wesen enthüllenden stellen auffinden können. Vielleicht finden sich solche noch in den älteren schriften und gelingt es so einen klaren einblick in ihr wesen zu gewinnen.

Nach diesen vergleichungen bedarf es denn wohl kaum noch der ausdrücklichen erklärung, dass wir in dem feuerraub des Prometheus einen mythos anzuerkennen haben, der sich dem von Mâtariçvan klar zur seite stellt, wie ich denn auch bereits oben angegeben habe, dass auch Roth in diesem einen zweiten Prometheus sehe. Dass er aber mit ihm identisch sei, hoffe ich in der vorangehenden ausführung über seinen namen klar gemacht zu haben und sollen einige andere züge der Prometheussage noch klarer darthun. Dass sein name jedoch auf griechischem boden schon frühzeitig eine geistigere bedeutung gewonnen habe, wie dies auch die daneben stehenden *προμηθής, προμηθεία* beweisen,

will ich keineswegs leugnen, da nur das vollständige vergessen des alten etymon ihn im laufe der zeit zu der bewundernswerthen gestalt umwandeln konnte, in der wir ihn bei den griechischen dichtern, vor allen bei Aischylos auftreten sehen, die denn auch fast von selber zur schöpfung seines bruders Epimetheus drängte.

Zu dem aus den indischen vorstellungen sich erläuternden namen sowie zu der übereinstimmung des mythos in seinem hauptinhalt gesellen sich, wie schon gesagt, noch andere beachtenswerthe punkte, die noch eine weitere gemeinsamkeit der alten anschauungen ergeben. Prometheus soll nicht blos das feuer vom himmel geholt, er soll auch die menschen aus erde, oder aus erde und wasser, gebildet haben (nach andern haben Prometheus und Athene — und daraus wird wieder ihre nahe berührung mit ihm (19) offenbar — auf befehl des Zeus menschen aus schlamm gebildet) und die erde, deren er sich dazu bediente, wurde bei Panopeus in Phokis gezeigt (Jacobi Myth. Wtb. s. 869; Müller Orchomenos s. 184)*); dies Panopeus war aber sitz der Phlegyer, eines mythischen, durch seine verbindung mit Lapithen und Kentauren offenbar halbgöttlichen stammes. Daraus ist mindestens zu schliessen, dass Prometheus mit den Phlegyern in einer näheren verbindung gestanden haben müsse; nach anderer sage ist aber Deukalion, der einzige aus der sintflut gerettete mann, der sohn des Prometheus und der Pandora, und von ihm und der Pyrrha leiten die hellenischen geschlechter ihren ursprung[1]); auf diese oder jene weise wird also das menschengeschlecht auf Prometheus zurückgeleitet. Der feuerbringer haucht entweder dem stein den himmlischen funken ein, oder das neue geschlecht stammt von ihm, der selber aus der wolke herabgekommen ist. Gerade so leitet sich das geschlecht der Bhṛgu, sei es durch den mit dem erstgeborenen Yama sich vergleichenden Cyavâna, sei es in dem von Prajâpati selber oder von Varuṇa geschaffenen Bhṛgu aus himmlischem ursprung ab. Wie aber die erschaffung des menschengeschlechts

---

*) Die stelle bei Pausanias X, 4. 4 zeigt, dass es nicht sowohl erde als steine waren, die man dort aufwies: *Πανοπεῦσι δέ ἐστιν ἐπὶ τῇ ὁδῷ πλίνθου τε ὠμῆς οἴκημα οὐ μέγα καὶ ἐν αὐτῷ λίθου τοῦ Πεντέλησιν ἄγαλμα, ὃν Ἀσκλήπιον, οἱ δὲ Προμηθέα εἶναί φασι· καὶ παρέχονταί γε τοῦ λόγου μαρτύρια· λίθοι κεῖνταί σφισιν ἐπὶ τῇ χαράδρᾳ μέγεθος μὲν ἑκάτερος ὡς φόρτον ἀποχρῶντα ἁμάξης εἶναι, χρῶμα δέ ἐστι πηλοῦ σφισιν, οὐ γεώδους ἄλλ' οἷς ἂν χαράδρας γένοιτο ἢ χειμάῤῥου ψαμμώδους· παρέχονται δὲ καὶ ὀσμὴν ἐγγύτατα χρωτὶ ἀνθρώπου· ταῦτα ἔτι λείπεσθαι τοῦ πηλοῦ λέγουσιν ἐξ οὗ καὶ ἅπαν ὑπὸ Προμηθέως τὸ γένος πλασθῆναι τῶν ἀνθρώπων.*

1) Nach anderer sage ist Deukalion der sohn des Minos (Pape-Benseler, Wörterb. d. griech. Eigenn. 1875, p. 284), also Prometheus = Minos.

aus der wetterwolke in diesen mythen ausgesprochen ist, so zeigte sich derselbe gedanke auch noch in einem andern mythenkreise, den ich in dem aufsatz über Saraṇyû-Erinnys behandelt habe, wo ich zeigte, dass die unterweltbeherrscherin Despoina-Persephone in derselben weise der wolke entstammte, wie der indische Yama, der (20) gleichfalls herrscher der todtenwelt ist. Beide sind die ersten geborenen und, worauf gerade hier der nachdruck fällt, auch die ersten gestorbenen, da sie zur unterwelt hinabsteigen, also die ersten sterblichen, weshalb in der älteren auffassung Yama und der vater Manu, der erste mensch, vollständig zusammenfallen. Darum wird auch vom Yama ausdrücklich gesagt, dass er der erste der zur unterwelt hinabgestiegenen sei, bei Roth Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. IV, 426 aus R. X, 14. 1—2, und Ath. XVIII, 3. 13 ist dies durch die worte „*yo mamâra prathamo martyânâm*, welcher zuerst von den menschen starb“, noch bestimmter ausgedrückt und darum heisst auch die Kore *πρωτογόνη* und *πρωτόγονος* und hatte als solche eignen cult: Paus. I, 31. 4; IV, 1. 8[1]).

Wenn also die ersten menschen im Phlegyerlande vom Prometheus geschaffen wurden, die Phlegyer selbst aber doch nachher als ein stamm, der bestimmte landschaften bewohnte, erscheinen, so stimmt dies zu den Bhṛgu, die wir als ein übermenschliches geschlecht auftreten sahen, von denen her das feuer den menschen gebracht wurde, die aber auch zugleich als eins jener ältesten priestergeschlechter, mithin als die ersten menschen erscheinen, und weiter soll doch die sage, dass die nachkommen der Phlegyer erzählten, Prometheus habe in ihrem lande die ersten menschen geschaffen, auch nichts bedeuten. Wir sahen aber ferner, dass die alten priestergeschlechter der Angiras, Bhṛgu und Atharvan ihren ursprung auf Agni zurückführten; alle insgesammt aber führen sie auch ihr geschlecht auf Manu als ersten menschen zurück, der darum auch *Manush pitâ*, der vater Manu, genannt wird. Daraus ergiebt sich, dass Manu und Bhṛgu in dieser beziehung auf den ursprung des ganzen geschlechts identisch sind. O. Müller hat nun (Orchomenos s. 179 ff.) die Minyer und Phlegyer als historisch identisch nachzuweisen gesucht[2]), und wenn wir in

---

1) Vgl. auch Protogoneia, die tochter des Deukalion (Pape-Benseler 1875, p. 1268).

2) Müller sagt wörtlich: „Dass die Phlegyantis ein gesonderter stamm des Minyervolkes gewesen, der sich nach und nach immer mehr von dem mutterstaate losgerissen.“

den namen nur den ausdruck mythischer, nicht historischer verhältnisse suchen dürfen, wie ich glaube mit recht. Von dem namen Minyas habe (21) ich aber kürzlich (Beitr. z. vergl. Sprachf. I, 369) gezeigt, dass er nur eine verschiedene form für Minos und Manus sei, indem alle drei ein älteres *Manvant* voraussetzen. Dagegen darf nicht etwa die genealogie als einwand gebraucht werden, denn wollte man sich an sie halten, so müsste man auch an den zwei Minos festhalten; die mythischen genealogien haben allerdings einen sinn, nur nicht den, dass immer etwa zu vollen personen gewordene gottheiten als ältern anzunehmen sind, sondern je nach seiner natur wird dem vertreter irgend einer naturerscheinung das element, als dessen besondere erscheinung er auftritt, als vater oder mutter gegeben und in ähnlicher weise werden die verwandschaftlichen verhältnisse weiter ausgebildet. Dass sich daher auch unter den übrigens sehr zahlreichen vätern und müttern des Minyas solche finden, die wohl mit den Minoischen im begriff stimmen werden, scheint mir ausser zweifel; dafür, dass er in unsern mythenkreis gehört, möchte ich nur auf die namen Tritogeneia und Kalirrhoe hinweisen. Genug Minyas steht als ahnherr an der spitze der Minyer gerade wie Minos dadurch an die spitze der Kreter tritt, dass die alten sitten und gesetze der insel auf ihn zurückgeführt werden. Dass auch er, wenn es auch der mythos nicht ausdrücklich sagt, ältester könig und erster mensch sei, zeigt sein amt als todtenrichter, worin er mit dem nur als besondere seite des unterweltherrschers Yama auftretenden Manu zusammenfällt, und zeigt vor allen der Minotauros und der Manustier, deren volle identität deutsche sagen unzweifelhaft machen. Minos, Minyas, Manus sind die ersten könige und ersten menschen oder vielmehr der ältesten anschauung allein das letztere. Wenn nun die von Minyas stammenden Minyer den Phlegyern gleich sind, so muss auch Phlegyas ein andrer name des ersten menschen sein. Und das beweist uns ebenfalls sein name. Derselbe weist die verschiedenen formen *Φλεγύας*, *-ου* und *Φλεγύας*, *-αντος* auf; einer seines stammes heisst *Φλέγυς*, *Φλεγύας*, *Φλεγυεύς*, plur. *Φλέγυες*, *Φλεγύαι* (auch *ϋϊαι*) (vergl. O. Müller Orchomenos s. 179 anm. 1). Wie (22) nun in *Μινύας* nach meiner auseinandersetzung a. a. o. die form *Manvant* diejenige war, von welcher aus sich die übrigen erklären, so sehen wir eine solche bei *Φλεγύας*, *αντος* noch vollständig erhalten, während die formen mit stufenweiser schwächung *Φλεγύας*, *-ου* und *Φλέγυς*, *-ος* daneben stehen. *Φλέγυς* entspricht nun genau dem skr. *Bhṛgu*, dies selber muss aber gerade ebenso

als allmähliche schwächung aus *bhṛgvant* oder *bhragvant* angesehen werden, wie *Manu* aus *Manvant*. Durch diese übereinstimmung gewinnt erst die thätigkeit des menschenbildenden Prometheus ihr rechtes licht; wie die Bhṛgu noch als von den göttern getrennt erscheinen, so erscheinen auch die Phlegyer als ein der götter nicht bedürfendes und darum wenig um Zeus sorgendes geschlecht: Homer hymn. in Apoll. 278 f.[1])

> *ἶξες δ' ἐς Φλεγύων ἀνδρῶν πόλιν ὑβριστάων,*
> *οἳ Διὸς οὐκ ἀλέγοντες ἐπὶ χθονὶ ναιετάασκον*
> *ἐν καλῇ βήσσῃ, Κηφισίδος ἐγγύθι λίμνης*

und wie ihr übermuth und frevel gegen götter und menschen der hervorragendste zug ihres charakters ist, der den ahnherrn Phlegyas und andre seines stammes zu den qualen des Tartaros führt, so überhebt sich auch nach einer brahmanischen legende Bhṛgu übermüthig über seinen vater (der hier wieder Varuṇa heisst), nur wird er natürlich nicht wie Phlegyas zur strafe in den Tartaros gebannt, was die theologische ausbildung der sage bei den Brahmanen, die den Bhṛgu zu ihren frommen vätern zählten, nicht zuliess, sondern Varuṇa sendet ihn in verschiedene höllen, um hier die strafen der übelthäter zu sehen und ihn so zur besserung zu führen. Die ausführliche legende sehe man in Webers übersetzung in der Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. IX, 240 ff. [= Ind. Streifen I, 24 ff.] nach, wo Weber in der besprechung derselben auch bereits den Phlegyas mit dem Bhṛgu etymologisch unmittelbar gleichgesetzt und uralte übereinstimmung mit den sagen von den übermüthigen Phlegyern angenommen hat[2]). Wenn Müller ferner (Orchomenos s. 191) in den namen und somit in dem wesen der Phlegyer ganz besonders ritterliche waffengeübtheit nachweist, so stimmt (**23**) auch dies mit den Bhṛgu, denn nach der späteren überlieferung soll Bhṛgu den Dhanurveda oder die wissenschaft des kriegswesens offenbart haben, Wilson Vishṇup. p. 284[3]). Dieser zug übermüthiger kraft und kriegerischen wesens muss demnach auch schon in dem grundgedanken der Bhṛgu und Phlegyer enthalten sein und wenn wir jene oben als die blitze fassten, so ist es nicht zu verwundern, dass die kraft, welche bei den Griechen

---

1) Ueber *Φλεγύας* u. s. w. vgl. Pott Wurzel-Wörterb. III, 545 Anm.

2) Wie die Phlegyer werden auch die nachkommen Bhṛgu's, die Bhârgava, geographisch fixiert, vgl. Vivien de Saint-Martin Géogr. du Véda 154.

3) Auch die gesetzgebung soll von Bhṛgu ihren ausgang genommen haben, da ihm die verkündigung von Manu's gesetzbuch zugeschrieben wird: Mân. Dharm. I, 59. XII, 126. In diesem Punkte berührt er sich also auf das nächste mit Manu selbst und mit Minos.

den Zeus, bei den Indern den Indra zum stärksten und höchsten der götter machte, auch ihnen den charakter geschaffen hat, der, sobald sich die olympischen götter aus dem wüsten chaos dämonischer mächte allmählich herausbildeten, natürlich als überhebung über dieselben gefasst werden musste. Wie tief übrigens dieser charakter im bewusstsein der Hellenen wurzelte, davon zeugt das bei den Phokeern gebräuchliche verbum *φλεγυᾶν*, was übermüthig bedrücken bedeutet haben soll. Es ist gewiss kein geringer beweis für die richtigkeit der von Weber und mir aufgestellten gleichung des Phlegyas und Bhṛgu, dass auch das Sanskrit der Veden, wenn auch nicht ein vollständiges verbum, so doch ein particip eines von *bhṛgu* abgeleiteten denominativs aufweist, welches *bhṛgavâna* heisst und „wie Bhṛgu handelnd" bedeutet, in dem zwar keine unmittelbare begriffliche übereinstimmung mit *φλεγυᾶν* mehr waltet, das aber jedenfalls die ursprünglichere begriffsentwickelung enthält, indem das wie Bhṛgu handeln als blitzen oder leuchten gefasst wird, am deutlichsten in der stelle R. IV, 7. 4:

âçúm dûtám vivásvato víçvâ yáç carshaṇī̂r abhí |
ā̂jabhruh ketúm âyávo bhṛ́gavânam viçé viçe ‖

„den schnellen boten Vivasvats (Agni), der über allen geschlechtern ist, brachten die menschen ein blitzendes banner zu jeglichem stamm". Vergl. R. I, 71. 4; 120. 5.

Sind diese sprachlichen übereinstimmungen jedenfalls geeignet, die obige zusammenstellung des Prometheus mit Mâtariçvan weiter zu befestigen, so ist es für die späteren vergleichungen von wichtigkeit, gleich hier noch einen punkt der Prometheusmythe zu besprechen, nämlich den, dass (24) Prometheus den feuerfunken in einer narthexstaude verbirgt. Man hat dies gewöhnlich dahin gedeutet, dass der narthex, als die damals gewöhnliche zunderbüchse, sich am natürlichsten als der feuerbehälter dargeboten habe. Wir werden aber im verfolg eine reihe von pflanzen kennen lernen, die mit dem feuercultus ebenso wie mit dem somacult in alter zeit in engerer beziehung standen; wenn nun in dem letzteren manches uns auf Dionysos hinführen wird, man von diesem aber erzählte (vgl. Preller I, 438), dass er mit dem narthex wein aus den felsen geschlagen habe, eine handlung, die doch mit der zunderbüchse nur in sehr entfernten zusammenhang zu bringen wäre, wenn ebenso die Bacchanten mit dem narthex statt des thyrsos ausgerüstet erscheinen, so wird wohl anzunehmen sein, dass auch der narthex unmittelbarer in den zusammenhang des mythos hineingehöre, als es gewöhnlich angenommen wird; man wird anzunehmen

haben, dass Prometheus nicht ursprünglich schon vorhandenes feuer vom altare des Zeus raubte oder am sonnenwagen entzündete, sondern dass er es in der oben (s. 15 ff.) vermutheten weise durch reibung entzündet und den so glimmenden pramantha, der dann der narthex ist, zur erde hinabgebracht habe.

Diese vermuthung gewinnt auch noch durch einen andern griechischen mythus an wahrscheinlichkeit, in welchem der ursprung des feuers und des ersten menschen gleichfalls aus einer pflanze berichtet wird. Wir werden weiter unten sehen, dass die eschenarten mehrfach sowohl mit dem feuer als mit der erschaffung des ersten menschen in beziehung gebracht werden. Schon Hesiod *ἐργ.* 142 sqq. lässt den Zeus das dritte, eherne geschlecht, das sich den Phlegyern an kriegslust und übermuth vergleicht, aus eschen schaffen:

Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
χάλκειον ποίησ᾽, οὐκ ἀργυρῷ οὐδὲν ὁμοῖον,
ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον, οἷσιν Ἄρηος
ἔργ᾽ ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες

und an die esche knüpft bekanntlich der nordische mythus (25) den ursprung des jetzigen menschengeschlechts an, indem er den ersten menschen mit ihrem namen Askr nennt (Grimm Myth. 527. 537. 324. Rochholz Alem. Kinderlied 284 ff.)[1]). Die peloponnesische sage lässt nun den Phoroneus von dem flussgotte Inachos und der Melia, also der esche, abstammen (Apollod. II, 1. 1; Preller Gr. Myth. II, 26) und behauptet, dass nicht Prometheus sondern Phoroneus den menschen das feuer gegeben habe, Paus. II, 19. 5: *ἑξῆς δὲ τῆς εἰκόνος ταύτης πῦρ καίουσιν, ὀνομάζοντες Φορωνέως εἶναι· οὐ γάρ τοι ὁμολογοῦσι δοῦναι πῦρ Προμηθέα ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἐς Φορωνέα τοῦ πυρὸς μετάγειν ἐθέλουσι τὴν εὕρεσιν.* Ich habe mich schon sowohl bei betrachtung der sage vom Poseidon und der Erinnys als in der auseinandersetzung über die Naiaden (Zeitschr. I, 536) dahin ausgesprochen, dass ein grosser theil der mythen, welche das meer betreffen, nicht das irdische sondern das himmlische meer der wolken und nebel betreffe, da das indogermanische urvolk in seinen stammsitzen schwerlich ein grösseres meer kannte; vielfältig werden wir daher, wo das geschlecht eines heros auf Okeaninen zurückgeführt ist, auf eine göttin des wolkenmeeres und nicht des oceans zurückzugehen haben, wie dies bei

1) [Ueber diesen nordischen mythus und den iranischen von Mashya und Mashyâna, die als pflanze aus der erde hervorwachsen, vgl. jetzt Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 7.]

der Melia, der esche, augenscheinlich der fall ist, in der wir diejenige wolkenbildung zu erkennen haben, welche der Norddeutsche noch heute einen wetterbaum nennt und der der mythus von der weltesche Yggdrasill seinen ursprung verdankt (Zeitschr. I, 468)[1]. Aus dieser anschauung der wolken als eines meeres sind auch, wie zum theil schon oben angedeutet ist, die indischen mythen von der umquirlung des oceans hervorgegangen, bei welcher der unsterblichkeitstrank, amṛta, und die segens- und schönheitsgöttin Çrî den wellen entsteigen und die Deva schliesslich die herrschaft erlangen; in gleicher weise entstammt Aphrodite den wellen, indem auch sie der niederlage eines vorangehenden göttergeschlechtes, das im entmannten Uranos besiegt wird, ihren ursprung verdankt, wie bei der geburt der Çrî der götter herrschaft über die Asura begründet wird. Was aber für das (26) wesen der mutter des Phoroneus von ganz besonderer wichtigkeit ist: in demselben kampf, noch ehe Aphrodite erscheint, werden mit den Erinnyen und Giganten die Melischen Nymphen geboren, in denen ich an dieser stelle nicht mit Preller blos dämonen der rache sehen möchte, sondern, wie eben angedeutet, ebenso wie in den Erinnyen, die ich in der Demeter Erinnys Zeitschr. I, 439 ff. in ihrem ursprung als eilende wolken nachgewiesen habe, vertreter des wolkenhimmels. Weiter unten wird von dieser vorstellung der esche ausführlicher zu handeln sein, wenn der mit derselben verbundene aberglaube zu besprechen ist, wobei sich zugleich zeigen wird, dass auch Prellers ansicht (Myth. I, 42) eine gewisse, wenn auch tiefer liegende, berechtigung hat. Wie die esche aber als bild der wolke erscheint, so tritt sie auch, da diese den blitz birgt, mit dem feuer in engste verbindung und darum erscheint denn auch ihr sohn Phoroneus als der feuerbringer und zugleich als der erste mensch, wie wir die alten indischen stammväter Angiras, Bhṛgu und Atharvan auch als verschiedene verkörperungen des Agni auftreten sahen[2]. Führt uns also schon diese entwicklung

---

1) Vgl. Schwartz Urspr. d. Myth. 130, wo auch die sogleich zu erwähnenden Melischen Nymphen besprochen sind, und Schambach Wörterb. d. niederdeutsch. Mundart s. v. *rëgenbâm*. Auch der regenbogen erscheint als baum in dem schwedischen räthsel „*twe wärde raunträ — ränboan*“ über die welt ein vogelbeerbaum — regenbogen, Russwurm in der Zeitschr. f. Deutsche Myth. III, 350. Mannhardt Germ. Mythen 21.

2) Bemerkenswerth ist auch noch, dass auf Phoroneus die erste vereinigung der menschen in dörfern und städten zurückgeführt wird, nach der von Pott (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IX, 341) angezogenen Stelle des Pausanias II, 15. 5: *Φορωνεὺς δὲ ὁ Ἰνάχου τοὺς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτος ἐς κοινὸν, σποράδας τέως καὶ ἑαυτῶν ἑκάστοτε οἰκοῦντας· καὶ τὸ χωρίον, ἐς ὃ πρῶτον ἠθροίσθησαν, ἄστυ ὠνομάσθη Φορωνικόν.* Das ist das die menschen zur

auf den Phoroneus als feuergott und im blitze deshalb selbst feuerbringer, dessen heilige glut zu Argos wir uns doch wahrscheinlich als unverlöschliche zu denken haben wie die des Agni, so geschieht dies auch hier noch in gleicher weise durch den namen. Ein mehrfach vorkommendes beiwort des Agni ist nämlich *bhuraṇyu*, welches auf die wurzel *bhar (bhṛ)* φέρω zurückführt, die in einigen formen und ableitungen eine schwächung des wurzelvokals von *a* in *u* zeigt (*bhuramâṇa* R. I, 119. 4; *bhuraṇa* R. I, 117. 11, X, 29. 1 — an beiden stellen beiwort der Açvinen, die von flügelrossen getragen oder gefahren werden — u. s. w. vergl. Roth zu Nir. XII, 22—25); das wort wird im Nighaṇṭu unter den synonymen für schnell aufgeführt und das ist auch die bedeutung, welche in den von Roth angeführten stellen vorwaltet, obwohl die alten erklärer, welche gleichfalls auf *bhar* zurückgehn, meist die bedeutung nähren, erhalten zu grunde legen (R. I, 68. 1; (27) X, 46. 7 = Vâj. Saṃh. XXXIII, 1; Vâj. Saṃh. XIII, 43; XV, 51; XVIII, 53; *havishâm bhartâ*, *bharaṇaçîlaḥ*, *bharaṇakartâ*, *bhartâ sarveshâm poshṭâ*, *jagadbhartâ*, *poshakaḥ* sind die erklärungen der comm.), eine auffassungsweise, die wohl schon durch die dogmatik traditionell geworden war, da das Çatap. Brâhm. VIII, 6, 3. 20 sagt: *bhuraṇyur iti bhartety etad ayam agniḥ.* Ich will daher nicht ganz leugnen, dass auch diese bedeutung vielleicht dem worte beiwohnen könne, zumal auch Preller und Pott Phoroneus auf den gleichen begriff zurückführen*), allein im allgemeinen wird Roth's ansicht jedenfalls die richtige sein (Z. Litt. und Gesch. des Weda 81f.), dass in *bhuraṇyati*, *bhuraṇyu* u. s. w. die bedeutung der schnelligkeit den vorzug verdiene. Dies *bhuraṇyu* mit der bedeutung „schnell, eifrig“ ist also wie gesagt ein mehrfach vorkommendes beiwort des Agni und ihm steht *Φορωνεύς* fast ganz genau gleich, indem

---

familie einigende heerdfeuer; analog ist Sif, die sippe, des feuergottes Thôrr gemahlin. So heisst des Phoroneus gemahlin *Τηλοδίκη* „weithin das recht verbreitend“ Pott, a. a. o. 342. Dazu vergleiche man Thôrr als gott des rechts, dessen hammer noch bis heute geblieben ist, wie der knüppel, d. i. seine keule, noch heute das dorf zur versammlung ruft. Telodike war tochter des Xuthos, d. i. Xanthos = *çcandras* und Mutter der Niobe.

*) Preller (Griech. Myth. II, 26) „*Φορωνεὺς* ist ferax, der fruchtbare“. Pott (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. VI, 407) „Phoroneus, wie ich glauben möchte, aus *φορά*, nicht als impetus, sondern das hervorgebrachte, ertrag an früchten, so dass damit gesagt wäre, wie das wasser (Inachus) fruchtbarkeit zeuge. Seine mutter, Melia, tochter des Okeanos, soll ohne zweifel „esche“ sein, indem *μελιηγενεῖς* „eschengeboren“ Apoll. Rhod. IV, 641 die menschen nennt, welche bei Hes. werke 144 *χάλκειον γένος ἐκ μελιᾶν* heissen. Vgl. Ruperti zu Iuv. XVI, 12. Als noch das goldene zeitalter herrschte, da verlieh die erde ihre gaben freiwillig und umsonst. Jetzt muss aber der eschengeborene (spätere) mensch selber arbeiten, um der erde seine nahrung abzuringen“.

wie *bhuraṇyu* auf *bhar*, *Φορωνεύς* auf *φέρω* zurückführt, nur in dem suffix findet sich in letzterem statt der zu erwartenden kürze die länge des o-lauts. In dieser hat, wie ich glaube, das griechische die ältere form bewahrt; *bhuraṇyu* und *bhuraṇyati* sind nämlich deutliche ableitungen des obigen *bhuraṇa*, schnell (Durga zu Nir. VI, 28 erklärt es durch *bhartârau çîghrau vâ*, Roth z. Litt. 81) und bezeichnen durch die hinzugetretenen ableitungen nur die dauernde oder wiederholte handlung; *bhuraṇa* selbst ist aber mit dieser bedeutung deutlich gleich dem ebenfalls oben angeführten *bhuramâṇa*, und steht, wie ich glaube, an stelle eines früheren **bhurâṇa*, eines medialen part. praes., das sich (28) in seiner bedeutung an das griech. *φερόμενος*, sich stürzend, fliegend, hastig, anschliesst. Ein solches nicht vorhandenes **bhurâna* für *bhuraṇa* gewinnt aber hohe wahrscheinlichkeit durch das nebeneinanderstehen des vedischen *Cyavâna* und späteren *Cyavana*, wo wir ganz in derselben weise das participialsuffix *âna* in das substantivische *ana* übergehen sehen. Wenn aber schon in einem und demselben worte die verkürzung des langen vokals im laufe der zeit eintreten konnte, so musste dieselbe noch viel leichter beim antritt eines neuen suffixes vor sich gehen, so dass aus dem vorangehenden **bhurâṇyu* sich leicht *bhuraṇyu* entwickeln mochte und in der that sehen wir in derselben weise *vadânya*, aus *vadâna* abgeleitet (Benfey Vollst. Gramm. s. 150, Böhtlingk Uṇ. III, 103 = Ujjvaladatta ed. Aufrecht III, 104), neben *vadanya* stehen Lässt sich aber auf diese weise wahrscheinlich machen, dass *bhuraṇyu* einst ein langes *â* besessen habe, so stimmt zu diesem *Φορωνεύς* aufs genaueste, und dass auch das griechische gleichgebildete namen, die von participialstämmen mittelst des suffixes *ευς* = skr. *yu* abgeleitet waren, besass, zeigen *Ἀϊδωνεύς* und *Ἰδομενεύς*, von denen namentlich das erste sich genau an *Φορωνεύς* anschliesst, indem es von einem alten particip **ἰδωνος*, welches dem skr. *vidâna* entspricht, ausgeht und also den, der nicht gesehen zu werden pflegt (*ἀϊδ-* nicht *ἀνιδ-* wegen des digamma), bezeichnet. Ich halte diese analogien für hinreichend um die einzige schwierigkeit, die sich bei einer vergleichung von *bhuraṇyu* mit *Φορωνεύς* erhebt, aus dem wege zu räumen[1]).

1) Das erschlossene *ἴδωνος* ist nach M. Schmidt's brieflicher mittheilung wohl in dem *ἰδωνόν· ὅμοιον* des Hesychios enthalten; Lobeck (Proll. p. 230) hat dasselbe nicht beanstandet, *εἴδωλον· ὁμοίωμα* liest Dindorf, Thes. IV, 526c. Gegenüber der hier vorgetragenen ableitung des namens *Φορωνεύς* hat Pott (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IX, 339ff.) an seiner früheren von *φορά* festgehalten, der sich Preller in den späteren auflagen ganz angeschlossen hat.

Dieser nachweis der gleichheit von Phoroneus und *bhuraṇyu* führt aber noch zu anderen vergleichen; *bhuraṇyu* wird nämlich an zwei stellen auch der unter der gestalt eines goldgeflügelten vogels gedachte Agni genannt, R. X, 123. 6 = Sâm. I, 4, 1, 3, 8 und II, 9, 2, 13, 1:

nā́ke suparṇám úpa yát pátantam hṛdā́ vénanto abhyácakshata tvâ híraṇyapaksham̐ váruṇasya dûtám̐ yamásya yónau çakunám bhuraṇyúm

„Auf blicken sie zu dir, dem wolkenflieger, dem schöngeflügelten, liebvollen herzens; des Varuṇa boten, in Yama's schooss, dem feuerigen vogel (Benfey) und Vâj. Saṃh. XVIII, 53: (29)

índur dákshaḥ çyená ṛtā́vâ híraṇyapakshaḥ çakunó bhuraṇyúḥ | *mahā́nt sadhásthe dhruvá ā́ níshatto námas te astu mā́ mâ hiṅsîḥ* ||

„der du der tropfende funken, der starke falke, der reine, der goldgeflügelte schnelle vogel bist, der grosse, feste an der gemeinsamen stätte (des himmels) weilest, verehrung sei dir, verletze mich nicht"*). In dieser gestalt kann unter Agni natürlich nur der geflügelte blitz gedacht werden und wenn er *çyena*, falke oder adler, genannt wird, so vergleicht sich ihm der dem Zeus die blitze tragende adler; in ganz gleicher weise erschien der in ein ross sich wandelnde Agni bei den Griechen als geflügelter Areion und Pegasos, der gleichfalls dem Zeus blitz und donner trägt (Zeitschr. f. vergl. Spr. I, 460 f.). Ebenso wandelt sich Athene, die aus dem haupte des Zeus entsprungene blitzgöttin, als sie den Telemachos verlässt, in einen adler: φήνῃ εἰδομένη Od. III, 372 (vgl. I, 320 ὄρνις δ' ὥς ἀνοπαῖα διέπτατο), wozu Eustathius bemerkt: Φωσφόρος δὲ ἡ Ἀθηνᾶ (Creuzer Symb. III, 339), oder in eine ἅρπῃ τανυσιπτέρυξ, als sie dem Achilleus auf befehl des Zeus nektar und ambrosia bringt (Il. XIX, 350; vgl. Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860) 379, mit recht hat daher Lauer auch ihren beinamen γλαυκῶπις und die ihr heilige γλαῦξ auf den blitz bezogen. Endlich führt auch eine geier- oder adlerart, deren federn wir zur befiederung des pfeils verwandt sehen, den namen φλε-

*) Anders hat Roth im Petersburger wörterbuch s. v. indu, einer auslegung des Mahîdhara folgend, die worte *indur dakshaḥ çyenaḥ* gefasst, indem er sie als mond und sonne nimmt; zu dieser auffassung sehe ich keine nöthigung, wie auch der scholiast noch eine andere freilich ebenfalls abweichende giebt; jedenfalls wird auch nach Roth's auffassung Agni als falke gedacht (auch die vorhergehenden verse fassen ihn als himmlischen vogel, der mit seinen fittigen die Rakshasen erschlägt), nur dass sonne und mond als noch weitere incarnationen desselben auftreten. Das feuer als tropfender funke kommt mehrfach in den Veden vor, vergl. Benfey Gloss. z. Sâmav. und Böhtl.-Roth s. v. drapsa, ich erkenne den blitz in dieser gestalt mit: Schwartz der heutige Volksglaube s. 16.

γύας, Hesiod. scut. 134, wozu man das oben über die bedeutung von Bhṛgu = Phlegyas gesagte vergleiche. Auch beim adler und falken wird daher wie bei der *γλαῦξ* das blitzende auge vorzugsweise zu dieser anschauung geführt haben (man erinnere sich nur, dass unserer älteren sprache blick und blitz in dem einen worte *blic* zusammenfallen), (**30**) wenn auch die schnelligkeit des plötzlichen herniederfahrens wohl mit in anschlag zu bringen ist Doch scheinen auch andre vögel, wie sich später zeigen soll, in diesen kreis von anschauungen mit eingetreten zu sein, vor allen der specht, der uns noch einmal zum Phoroneus zurückführt.

Die Sabiner zu Feronia feierten alljährlich am fusse des berges Soracte ein berühmtes fest, bei dem die alte priesterfamilie der hirpi, wölfe, mit blossen füssen unversehrt über glühende kohlen wandelten; die gottheiten, denen zu ehren dies fest gefeiert wurde, waren Soranus und Feronia, die bald für Apollo und Juno, bald für Dis und Proserpina erklärt werden. Hartung Rel. d. Römer s. 193 nimmt mit recht an, dass die göttin nicht nach der stadt sondern diese nach jener genannt sei, was ihre verehrung auch an andern orten beweist. Eine mehrfach berührte sage erzählte, dass ihr hain einst in brand gerathen sei und als man zur rettung der götterbilder herbeieilte, habe er plötzlich wieder grün und frisch dagestanden (Hartung s. 194). Wir sehen also die göttin wiederholentlich mit dem feuer in zusammenhang gebracht und dies wie ihr name Feronia muss auf die vermuthung führen, dass auch sie eine feuerbringerin war, denn Feronia berührt sich aufs engste mit Phoroneus, dem es fast, bis auf die weibliche endung, lautlich genau entspricht[1]). Wenn sie aber bald der Juno, bald der Proserpina gleichgestellt wird, so muss man unbedenklich das letztere vorziehn; sie wird die beiden gestalten der Despoina und des Areion-Pegasos in sich vereinigt haben und so eine aus den wolken geborene blitzgöttin gewesen sein. Das macht nun aber auch noch ein anderer umstand höchst wahrscheinlich. Festus (ed. Lindem. s. 193) nennt nämlich nach Ap. Claudianus den picus Martius F e r o n i u s q u e unter den oscines aves, ebenso Plinius X, 19 und es kann kein zweifel sein, dass der vogel nach der Feronia genannt sei, ebenso wie der Martius nach dem Mars, was übrigens auch allgemeine annahme ist. War das aber der fall, so wird der vogel als eine verkörperung (**31**)

1) Gegen die vergleichung von Feronia mit Phoroneus macht Pott Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IX, 342 die länge des e geltend. Zur verbreitung ihres cultus vergl. Mommsen Osk. Stud. 76 und Die unteritalischen Dialekte 351f.

der göttin oder des mit ihr verbundenen gottes gegolten haben und auch der specht unter die blitzträger aufzunehmen sein, was sich auch aus andern später zu entwickelnden vorstellungen mit entschiedenheit und zwar besonders auch für die Italer ergiebt. Jedenfalls steht es fest, dass auch den Römern der mythus von einem feuerbringenden vogel bekannt gewesen sei, wie dies ein aberglaube, den Plinius hist. nat. X, 13 mittheilt, unzweifelhaft ergiebt. Er sagt: *Inauspicata est et incendiaria avis, propter quam saepenumero lustratam urbem in annalibus invenimus, sicut L. Cassio C. Mario Coss. quo anno et bubone viso lustrata est: quae sit avis ea, nec reperitur, nec traditur: quidam interpretantur, incendiariam esse, quaecunque apparuerit carbonem ferens ex aris, vel altaribus: alii spinturnicem eam vocant: sed haec ipsa quae esset inter aves, qui se scire diceret, non inveni.* Dass diese incendiaria avis kein mit namen nachweisbarer vogel war, erklärt sich leicht aus der natur derartiger ausdrücke; auch bei uns kennt das volk den todtenvogel sehr wohl, dennoch werden verschiedene wie eule, rabe, elster u. a. genannt; der avis incendiaria vergleicht sich übrigens bei uns der rothe hahn, dem man einem aufs dach setzt, vgl. Grimm Myth. 635; über spinturnix ist noch Festus ed. Lindem. 257 mit den auslegern z. d. st. s. 701 und zu bustum s. 346 zu vergleichen.

Wie wir nun aber in den bisher betrachteten mythen an den feuerbringer sich auch den ahnherrn der menschen anknüpfen sahen, so geschieht dies auch hier, indem Picus der sohn des Saturnus zugleich als erster könig in Latium auftritt; das ist aber nur eine andere ausdrucksform für den begriff des ersten menschen und wir sahen sie in gleicher weise bei Manus, Minyas, Minos und Phoroneus auftreten. Ich kann daher Mommsen (Röm. Gesch. I, 165) nicht beistimmen, wenn er sagt, dass erst späterer euhemerismus aus des Mars heiligem vogel den könig Picus gemacht habe, wogegen schon die von Grimm (Myth. 228) nachgewiesene übereinstimmung der griechischen und slawischen genealogie mit der römischen bedenken erregen muss. Uebrigens (32) erzählte die lateinische sage, wenn wir dem Ovid und Virgil trauen dürfen, von der verwandlung des menschen in den vogel, weil er die liebe der Circe verschmähte, in gleicher weise lässt auch die norwegische sage den specht durch Christus verwandelt werden, so dass wenn auch die übrigen züge beider sagen keine verwandtschaft zeigen (Grimm Myth. 639), doch eine uralte gemeinsame grundlage vorhanden gewesen zu sein scheint, was dadurch noch um so wahr-

scheinlicher wird, dass die heilige Gertrud, nach welcher der vogel in Norwegen genannt wird, ebenso auf die unterwelt weist, wie dies bei der Circe der fall ist, vgl. H. D. Müller Ares 95ff. Claussen Aeneas und die Penaten II, 842. — Dieser Picus als könig gehört nun aber wohl der sage der Sabiner ursprünglich allein an und scheint erst mit ihnen in Rom eingewandert zu sein; dass er ihnen auch als heiliger vogel des Mars bekannt war, geht aus einer (von Grimm Myth. 638 und Mommsen Die unteritalischen Dialekte 353 angeführten) stelle bei Strabo hervor, wonach er sie bei ihrer wanderung geführt haben soll (*ὥρμηνται οἱ Πικεντῖνοι δρυοκολάπτου τὴν ὁδὸν ἡγησαμένου*). In gleicher weise wurden die Hirpiner von dem andern heiligen thiere des Mars dem wolf (*hirpus*) geführt und erhielten wie die Picentiner von dem thiere den namen (Paul. D. s. v. Irpini. Strabo lib. V, 250 C.: *ἑξῆς δ' εἰσὶν Ἱρπηνοὶ κἀυτοὶ Σαυνίται, τοὔνομα δ' ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας· ἱρπὸν γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαυνίται τὸν λύκον*). Diese beiden thiere sehen wir nun aber auch bedeutsam in der ältesten römischen sage auftreten, indem sie den Romulus und Remus nähren (Ovid Fast. III, 54); sie erscheinen also auch hier in verbindung mit den vorstellungen von einem ersten könige gebracht und so steht zu vermuthen, dass auch der sohn der Feronia, Herilus könig von Praeneste, der erste könig gewesen sein wird, worauf sowohl der name jener priesterschaft der hirpi, was ja sabinisch wölfe hiess, als der picus Feronius, der von der göttin den namen trug, hindeuten; diese übereinstimmung der begleiter wird denn auch wohl darauf führen, dass Romulus und Remus gleichfalls als die ersten sterblichen der römischen landschaft (**33**) anzusehen seien, wie denn auch noch andere züge der sage darauf deuten, was ich hier nicht weiter ausführen kann. Aus einer solchen verbindung des Picus mit der vorstellung von dem ersten menschen erklärt es sich dann auch, wie er auch der späteren zeit als Picumnus ein die kinder schützender genius blieb (Hartung Relig. d. Röm. II, 176).

Ein anderer zug der sage vom Picus bedarf aber noch näherer erwähnung. Ovid spricht a. a. o. nur von „cibis" schlechthin, mit welchen der vogel die zwillinge genährt habe; eine andere sage jedoch deutet darauf hin, dass meth oder wein die wahrscheinlich von ihm gebrachte ätzung gewesen sein werde, denn diese liebt er offenbar, da Numa ihn durch dieselbe in seine gewalt bringt. Numa wollte nämlich wissen, wie das vom blitze getroffene zu sühnen sei. Da verbarg er auf den rath der Camene

Aegeria zwölf reine *(castos)* jünglinge an der quelle im aventinischen haine, bei welcher Picus mit seinem sohn Faunus gern einzukehren und auszuruhen pflegte. Jedem gab er eine fessel in die hand, und um seinen zweck desto sicherer zu erreichen, stellte er grosse becher mit wein und meth gefüllt neben die quelle, aus welcher die beiden götter zu trinken liebten. Beide fanden sich sehr durstig am gewohnten kühlen ruheplatz ein: wie ihnen daher die wohlduftenden getränke aufstiessen, fielen sie, ohne sich weiter zu besinnen, gierig darüber her, und tranken mehr als genug war, so dass sie mit beschwerten köpfen auf der stelle einschliefen. Jetzt waren die zwölf jünglinge schnell bei der hand, bemächtigten sich ihrer und legten ihnen fesseln an. Wie jene erwachten und keine weitere ausflucht möglich sahen, verriethen sie gutwillig das geheimniss, durch welches Jupiter Elicius herabgezogen und zur offenbarung der benöthigten sühne vermocht werden könne. Hierbei bemerkt einer der erzähler, dass diese beiden dämonen, die damals in Italien umherwandelten, an gestalt den Panen und Satyren, an wunderthätigkeit und zauberkraft den idaeischen Daktylen ähnlich gewesen seien (Hartung Rel. d. (34) R. II, 188)*). Es ist aus

*) Mein verehrter freund, prof. Rochholz in Aarau, theilt mir noch zu dieser römischen sage folgende parallele mit: „C. Gessner thierbuch (Heidelberg 1606) abth. vierfüssler bl. 10 beschreibt die geissmannleinen (zwerge) und bringt folgendes histörchen aus Philostratus bei. Apollonius kommt auf seiner reise zu den Nilkatarakten nachts in ein dorf und hört da die weiber ängstlich rufen „fang ihn, schlag ihn!“ Es galt einem wilden geissmännlein, das die weiber bis ins dorf verfolgt hatte. Apollonius liess vier ägyptische eimer weins, also bei 48 alte Basler maass, in die heerdtränke unweit des dorfes giessen. Alsbald kam das männlein, gereizt vom geruch des weins, herangelaufen, trank sich voll und entschlief. Darauf sprach der reisende zu den eingeborenen: wolauf, nun verfertiget ihm fernerhin gute geschirre und weder mit worten noch mit streichen sollt ihr ihn beleidigen, so wird er euch ins künftige zufrieden lassen“. Noch näher schliesst sich der sage vom Picus und Faunus eine von Rochholz in seinen Argauischen Sagen bd. I, 319 bis 321 mitgetheilte an, in welcher ein geissler (wilder mann, behaarten leibes, der eine ausgerissene tanne statt des stabes führt) die gewohnheit hat, an jedem abend aus dem kleinen brünnlein zu trinken, das zunächst dem Geisslersteine ist. Neugierige junge bursche giessen kirschenwasser in die quelle, das dem wilden manne bald so gut mundet, dass er trunken niedersinkt. Schnell sprangen die bursche aus dem versteck hervor, banden ihn mit weiden und stricken und trugen ihn ins dorf hinein, in der nacht aber befreit sich der wilde mann aus seinen banden“. Nur der schluss weicht von der römischen erzählung ab, diesen bewahrt dagegen in der hauptsache eine graubündner sage, welche Vernaleken (Alpensagen s. 213) mittheilt: Die wilden männlein, zwerge, die mit fellen bekleidet einhergingen, waren im besitz von allerhand geheimnissen, die man ihnen nur mit list abgewinnen konnte. Knaben in Conters hatten ein solches schon lange vergeblich zu fangen gesucht, welches die geissen des dorfs zu hüten pflegte. Da füllten sie endlich zwei brunnentröge, den einen mit wein, den andern mit branntwein. Als der wilde geissler zu trinken kommt, lässt er argwöhnisch den wein unangerührt, von dem branntwein, der die farbe des wassers hat, geniesst er, wird trunken und schläft ein. Nun wird

dieser sage wohl klar, dass man vom Picus den glauben gehegt hat, dass er den meth (35) oder wein ganz besonders geliebt habe, denn sonst würde Numa nicht auf den gedanken gerathen sein, ihn mittelst eines damit angefüllten gefässes zu fangen; wir werden bei behandlung des zweiten mythenkreises sehen, dass dies der ursprünglichen mythischen anschauung ganz angemessen ist, es ergiebt sich dies aber auch schon aus einer einfachen vergleichung mit der sage vom Silen, den Midas durch vermischung einer quelle mit wein fängt, worauf ihm Silen hohe weisheit und allerlei verborgene kunde über die natur der dinge und die zukunft offenbart (Preller Myth. I, 453). Andererseits ist die sage auch darum von besonderer wichtigkeit, weil Numa dadurch das geheimniss erfährt, wie Jupiter Elicius herabgezogen werden könne; dieser Jupiter Elicius war nämlich der blitz (wie Agni „*atithi*" der gast heisst, so wurde auch dieser hospitalis genannt), den man durch gewisse opfer und ceremonien herabziehen zu können glaubte. Daraus geht auch mit entschiedenheit hervor, dass man den Picus mit dem himmlischen feuer des blitzes in engster verbindung gedacht hat, dass man mindestens geglaubt hat, wie er am besten über das wesen des blitzes auskunft geben könne, wenn es nicht wahrscheinlicher ist, dass man mit dem fangen des Picus ursprünglich die herablockung des blitzes selber gemeint hat, wofür seine kenntniss der springwurzel, die ihm auch die Römer gleich den Deutschen beilegen, wie später sich ergeben wird, in hohem grade spricht. — Es mag schliesslich nicht unbemerkt bleiben, dass

---

er gebunden und ins dorf geführt, wo er ihnen dieses oder jenes geheimniss mittheilen soll. Er versprichts, wenn sie ihn zuvor frei lassen wollen; schalkhaft sagt er darauf „bim hübschen wetter nemmet die tschöpen (wämmser) mit ni und bim leiden haid (habt) er d'wahl" und entflieht. Sowohl die füllung des troges mit branntwein als der schelmische schluss verrathen sich hier als spätere veränderungen, eine ältere fassung lässt sich schon zum theil aus der vorigen sage herstellen und muss der römischen im ganzen entsprechend gewesen sein. Dass die gefangennahme durch wein in unserer sage ein alter zug sei, geht auch aus einer mir von Rochholz mitgetheilten stelle des althochdeutschen lobliedes auf Salomo hervor (Diemer, Deutsche Ged. 107—114), wo es heisst:

ein wurm wuchs darinni
der irdranc alli di brunni
Salomo hiz daz luith zu gan
uulli eini cisternam
meddis unde uuinis
dis allir bezzisten lidis
do er iz alliz ûz gitranc
ih weiz er in slaffinti bant. —

Vgl. noch Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 383 und andere versionen der deutschen sage bei von Alpenburg Deutsche Alpensagen no. 176. 363, Vonbun Beitr. z. deutsch. Myth. 47f. 55f., Schneller Märchen und Sagen aus Wälschtirol 213f. (und 210).

der mit der Feronia zusammengenannte *Soranus* sich mit Σειληνος im namen sehr nahe zu berühren scheint. Geht nämlich Seilenos wie Selene auf wurz. *svar*, glänzen, mit dem bekannten wechsel des *r* zurück, was einigermassen wahrscheinlich ist, da *σείρ*, *σείριος* (vgl. Curtius in der Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 31) in gleicher weise auf dieselbe wurzel zurückführen, so wäre das auf italischem boden genau entsprechende wort *Sorânus*, indem *so* aus *sva* gerade so hervorginge wie *somnus* aus *svapnas*, *sordes*, *sordidus* aus *svartr*, schwarz, *soror* aus *svasar* u. s. w.; nur müssten wir freilich vor allem des griechischen (**36**) ursprungs des Seilenos versichert sein dürfen, während wir doch auf Kleinasien als seine heimat hingewiesen zu werden scheinen (Preller Gr. Myth. I, 452).

Aus den bisher verglichenen mythen ergiebt sich, wie ich gezeigt zu haben denke, der gleiche glaube bei Indern, Griechen und Italern, dass das irdische feuer als himmlischer funken von einem halbgöttlichen wesen, das wohl ursprünglich allgemein als ein geflügeltes, als vogel, gedacht sein mochte, im blitze den menschen herabgebracht sei. Die bezeichnung der thätigkeit des raubenden oder herabbringenden durch das verbum *mathnâmi* und das daran sich anschliessende *Προμηθεύς* sowie die bezeichnung des reibholzes durch *pramantha* führten uns aber darauf, dass man geglaubt haben müsse, der funke entstehe in den wolken gerade in derselben weise durch drehung, wie man ihn bei der irdischen erzeugung des feuers aus dem uralten feuerzeug durch drehende reibung entstehen sah. Für diese auffassung sprechen mancherlei gründe, die ich jetzt entwickeln will.

Die gewinnung des feuers bei Indern, Griechen, Römern und Deutschen, namentlich des zu heiligen zwecken zu verwendenden, stimmt für die älteste zeit darin überein, dass es bei ihnen allen durch drehung gewonnen wird, indem ein stab entweder in einen andern gebohrt und so hin und her gedreht wird, oder ein solcher durch eine scheibe oder tafel oder endlich durch die nabe eines rades gebohrt wird. Die uns von den Griechen und Römern überlieferten nachrichten sind zwar wenig zahlreich, indess genügen sie doch, um uns das wesen der einrichtung zu zeigen[1]). Die älteste

1) Die folgenden nachrichten über das urfeuerzeug bei den Griechen berichten zwar nichts davon, dass es gerade zu heiligem gebrauche gedient habe, indess lässt die mehrfache erwähnung der nothwendigkeit reines feuer zu bestimmten gottesdienstlichen gebräuchen zu verwenden vermuthen, dass man es früher wohl nicht durch blosse übertragung aus den tempeln gewonnen, sondern auch auf diese weise erhalten haben werde. — Vgl. über das reine feuer Schömann Gr. Alterthümer II, 197f.

erwähnung dieses urfeuerzeugs findet sich bei Homer hymn. in Merc. 108ff.:

σὺν δ' ἐφόρει ξύλα πολλά, πυρὸς δ' ἐπεμαίετο τέχνην.
δάφνης ἀγλαὸν ὄζον ἑλὼν ἐπέλεψε σιδήρῳ,
ἄρμενον ἐν παλάμῃ· ἄμπνυτο δὲ θερμὸς ἀϋτμή.
. . . .
Ἑρμῆς τοι πρώτιστα πυρήϊα πῦρ τ' ἀνέδωκεν.
. . . .
(37) *πολλὰ δὲ κάγκανα κᾶλα κατουδαίῳ ἐνὶ βόθρῳ*
οὖλα λαβὼν ἐπέθηκεν ἐπηετανά· λάμπετο δὲ φλὸξ
τηλόσε φῦσαν ἱεῖσα πυρὸς μέγα δαιομένοιο.

Die stelle ist zwar für die einrichtung des ganzen von geringer bedeutung, da sie mehr ahnen lässt als gewissheit giebt, indess ist doch die erwähnung der *δάφνη* von wichtigkeit, wie wir sogleich sehen werden. Blosse erwähnung der *πυρεῖα* findet sich bei Sophocles Phil. 36, während eine andere stelle desselben dichters bei Hesychius etwas mehr giebt; sie lautet: *ἀχάλκευτα τρύπανα τὰ φρύγια πυρεῖα· Σοφοκλῆς ἐν Φινεῖ δευτέρῳ.* Ausführlichere nachricht dagegen gewährt Theophrast hist. pl. V, 9 ed. Wimmer: *Πυρεῖα δὲ γίνεται μὲν ἐκ πολλῶν, ἄριστα δὲ ὥς φησι Μενέστωρ ἐκ κιττοῦ· τάχιστα γὰρ καὶ πλεῖστον ἀναπνεῖ. Πυρεῖον δέ φασιν ἄριστον μὲν ἐκ τῆς ἀθραγένης καλουμένης ὑπό τινων. Τοῦτο δ' ἐστὶ δένδρον ὅμοιον τῇ ἀμπέλῳ καὶ τῇ οἰνάνθῃ τῇ ἀγρίᾳ· ὥσπερ ἐκεῖνα καὶ τοῦτο ἀναβαίνει πρὸς τὰ δένδρα. Δεῖ δὲ τὴν ἐσχάραν ἐκ τούτων ποιεῖν τὸ δὲ τρύπανον ἐκ δάφνης· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὸ ποιοῦν καὶ πάσχον, ἀλλ' ἕτερον εὐθὺ δεῖ κατὰ φύσιν καὶ τὸ μὲν δεῖ παθητικὸν εἶναι τὸ δέ ποιητικόν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γίνεται καὶ ὥς γέ τινες ὑπολαμβάνουσιν οὐδὲν διαφέρει. Γίνεται γὰρ ἐκ ῥάμνου καὶ πρίνου καὶ φιλύρας καὶ σχεδὸν ἐκ τῶν πλείστων, πλὴν ἐλάας· ὃ καὶ δοκεῖ ἄτοπον εἶναι· καὶ γὰρ σκληρότερον καὶ λιπαρὸν ἡ ἐλάα. Τοῦτο μὲν οὖν ἀσύμμετρον ἔχει δῆλον ὅτι τὴν ὑγρότητα πρὸς τὴν πύρωσιν. Ἀγαθὰ δὲ τὰ ἐκ ῥάμνου· ποιεῖ δὲ τοῦτο καὶ τὴν ἐσχάραν χρηστήν· πρὸς γὰρ τῷ ξηρὰν καὶ ἄχυμον εἶναι δεῖ καὶ μανοτέραν ἵν' ἡ τρίψις ἰσχύῃ, τὸ δὲ τρύπανον ἀπαθέστερον· δι' ὃ τὸ τῆς δάφνης ἄριστον· ἀπαθὲς γὰρ ὂν ἐργάζεται τῇ δριμύτητι. Πάντα δὲ τὰ πυρεῖα βορείοις μὲν θᾶττον καὶ μᾶλλον ἐξάπτεται νοτίοις δὲ ἧττον· καὶ ἐν μὲν τοῖς μετεώροις μᾶλλον, ἐν δὲ τοῖς κοίλοις ἧττον.* Dazu vergleiche man Theophr. de igne ed. Schneid. 64: *Ἅπτεται δὲ βέλτιον ἐν βορείοις ἢ νοτίοις τὰ πυρεῖα διότι ξηρότερα ὄντα θᾶττον καὶ δι' ἐλάττονος τρίψεως ἐκθερμαίνεται. Διὰ τοῦτο*

γὰρ οὐδ' ἐκ τῶν τυχόντων (38) ξύλων, ἀλλ' ἐξ ὡρισμένων τινων γίνεται· δεῖ γὰρ ἔχειν τινὰ συμμετρίαν. Ἄριστα δὲ οἱ μὲν ἐκ κιττοῦ φασιν, οἱ δ' ἐκ τῆς καλουμένης ἀθραγένης τὴν ἐσχάραν, τὸ δὲ τρύπανον δάφνης· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ [τὸ] ποιοῦν καὶ [τὸ] πάσχον, ἀλλ' ἕτερον εὐθὺς κατὰ φύσιν. Ἀγαθὰ δὲ καὶ ἐκ ῥάμνου, καὶ μᾶλλον εἰς τὴν ἐσχάραν. Πρὸς δὲ τῷ ξηρῷ καὶ ἄχυμον εἶναι, καὶ μανότητά τινα ἔχει· δεῖ δὲ τοῦθ' ὑπάρχειν, ἵν' ἡ τρίψις ἰσχύῃ. Τὸ δὲ τρίπανον εὐσθενέστερον εἶναι· διὸ [τὸ] τῆς δάφνης ἄριστον· ἅμα γὰρ ἀπαθὲς ὂν ἐργάζεται τῇ δριμύτητι[1]). Aus diesen nachrichten ergiebt sich, dass das feuerzeug aus zwei holzstücken besteht, deren eines die ἐσχάρα heisst und am liebsten von der ἀθραγένη einer schling- oder schmarotzerpflanze genommen wird, während das andere, τρύπανον genannt, am besten von der δάφνη genommen wird. Ausser diesen beiden pflanzen werden noch ῥάμνος (dorn), κιττός (epheu), πρῖνος (eine eichenart, steineiche, stecheiche, scharlacheiche), φιλύρα (linde) genannt und die wahl derselben von ihrer eigenschaft der weichheit oder härte abhängig gemacht. Die art der erzeugung des feuers ist durch die bezeichnung des einen holzes als τρύπανον, bohrer, klar, zu diesem werkzeug wird das harte holz vorzüglich des lorbeers oder der dornen*) verwandt. An diese nachrichten reiht sich demnächst eine stelle des scholiasten zu Apoll. Rh. Argon. I, 1184 an, welcher zu den worten

τοὶ δ' ἀμφὶ πυρήϊα δινεύεσκον

bemerkt: ἀντὶ τοῦ ἔστρεφον, παρέτριβον. Τὰ γὰρ ξύλα παρέτριβον, καὶ ἀπ' αὐτῶν πῦρ ἔβαλλον. Πυρεῖα γὰρ ταῦτά φησι τὰ προςτριβόμενα ἀλλήλοις πρὸς τὸ πῦρ ἐγγενᾶν· ὧν τὸ μέν ἐστιν ὕπτιον, ὃ καλεῖται στορεὺς, θάτερον (39) δὲ παραπλήσιον τρυπάνῳ, ὅπερ ἐπιτρίβοντες τῷ στορεῖ στρέφουσιν. Hier wird also das holz, in welches gebohrt wird, στορεύς genannt, worauf ich weiter unten noch einmal zurückkomme und durch das prädikat ὕπτιον wird es zugleich als ein liegendes, flaches bezeichnet; der drehstock wird dagegen einem τρύπανον ähnlich genannt, während er an einer andern stelle Simpl. in Aristotelem de coelo

---

1) Ueber den zur Daphne verwandelten lorbeer als gewitterbaum vergl. Schwartz Der Ursprung d. Myth. 160.

*) Das letztere ergiebt sich aus Hesychius s. v. στορεύς, was erklärt wird γαληνοποιός. καὶ τὸ ἀντὶ τοῦ σιδήρου τρύπανον ἐμβαλλόμενον ξύλον ῥάμνου ἢ δάφνης. Zu lesen scheint ἀντὶ τοῦ σιδηροῦ τρυπάνου κ. τ. λ. Dass Hesychius' angabe ganz richtig und nicht, wie die erklärer gestützt auf die scholien zu Ap. Rhod. I, 1184 annehmen, falsch sei, wird sich weiter unten ergeben. Cf. Hesych. ed. M. Schmidt IV, 82.

III einem *τέρετρον* verglichen wird: *ἀπὸ ξύλων δὲ πῦρ ἐκβάλλουσι θάτερον τῶν ξύλων ὡς τέρετρον ἐν θατέρῳ περιστρέφοντες.* Diese letztere ausdrucksweise scheint die weniger genaue, während das *τρύπανον* des Theophrast und des scholiasten zum Apollonius das werkzeug offenbar genauer beschreibt, denn mit einem kleinen bohrer *τέρετρον* müsste die feuerentzündung ungleich schwieriger zu bewerkstelligen sein als mit dem grösseren *τρύπανον*, von dem uns Homer eine deutliche anschauung giebt, Od. ι, 382 ff.:

οἱ μὲν μοχλὸν ἑλόντες ἐλάϊνον, ὀξὺν ἐπ' ἄκρῳ,
ὀφθαλμῷ ἐνέρεισαν· ἐγὼ δ' ἐφύπερθεν ἀερθεὶς
δίνεον, ὡς ὅτε τις τρυπῷ δόρυ νήϊον ἀνὴρ
τρυπάνῳ, οἱ δέ τ' ἔνερθεν ὑποσσείουσιν ἱμάντι
*ἁψάμενοι ἑκάτερθε, τὸ δὲ τρέχει ἐμμενὲς αἰεί**).

Das *τρύπανον* wurde also mittelst eines riemens, den auf beiden seiten zwei männer anfassten, gedreht, ob im kreise oder halbkreise ist aus der beschreibung nicht ersichtlich, während Odysseus *ἐφύπερθεν ἀερθείς* offenbar den bohrer in seiner richtung erhält und zugleich niederdrückt. Dürfen wir demnach annehmen, dass das *τρύπανον* der vollständigeren beschreibung das genauere sei, so ergiebt sich eine fast genau übereinstimmende herrichtung dieses feuerzeugs wie bei den Indern, wo, wie wir s. 15 sahen, der *pramantha* ebenfalls durch einen strick bewegt wurde und zwar nach angabe der heutigen augenzeugen, indem er (40) bald nach links bald nach rechts im halbkreise geschnellt wird.

Weniger ausführlich sind die nachrichten der römischen schriftsteller, bei denen ich nur zwei stellen von bedeutung kenne; die eine findet sich bei Plinius h. nat. XVI, 40 und lautet: *Teritur enim lignum ligno, ignemque concipit attritu, excipiente materia aridi fomitis, facillimo conceptu. Sed nihil edera praestantius, quae teratur, lauro quae terat. Probatur et vitis silvestris, alia quam labrusca et ipsa ederae modo arborem scandens;* die andere steht bei Paulus Diac. (Festus ed. Lindem. p. 78): *Ignis Vestae si quando interstinctus esset, virgines verberibus afficiebantur a pontificibus, quibus mos erat tabulam felicis materiae tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret.* In diesen beiden stellen sind einmal die pflanzen von wichtigkeit, dann der umstand dass das liegende holzstück eine *tabula* genannt wird und zu gleicher zeit von einem heiligen holze (*felicis materiae*) genommen sein musste. Sobald das feuer entzündet war, wurde es

*) Dem Homer nur nachgebildet ist wohl die stelle Eur. Cycl. 461: *ναυπηγίαν δ' ὡς εἴ τις ἁρμόζων ἀνὴρ διπλοῖν χαλινοῖν τρύπανον κωπηλατεῖ.*

in einem ehernen siebe in den tempel der Vesta gebracht; dies sieb hat man auf verschiedene weise heraus zu emendiren gesucht, wie ich glaube mit unrecht, da es einmal durch seinen durchlöcherten boden die glut erhielt, dann wahrscheinlich das so gewonnene feuer in scheiben- oder radgestalt auf die heilige stätte führen sollte, wovon weiterhin zu reden sein wird.

Betrachten wir nun die von den alten erwähnten pflanzen, so vermissen wir allerdings unter ihnen den narthex, und es könnte daher scheinen, als ob die oben s. 24 ausgesprochene vermuthung dadurch wankend gemacht würde, allein es werden sich doch bei betrachtung der somamythen noch weitere gründe ergeben, die dieser vermuthung zur ferneren stütze dienen. Ueberdies ist über den gebrauch des narthex als feuerbehälters bei den alten kein zweifel und es ist wohl denkbar, dass wie er im griechischen mythos an die stelle eines andern holzes, das man in Hellas nicht mehr fand, getreten war, späterhin wieder (41) andre, wie *δάφνη* und *ῥάμνος*, an seine stelle getreten seien, als man diese als besser geeignet zur feuerentzündung befand als ihn. Mit einem worte, wie fest er auch in der Prometheus- und Dionysosmythe stand, konnte er doch leicht im praktischen leben durch andere hölzer verdrängt werden, die auf althergebrachter überlieferung beruhende eigenschaften in höherem maasse besassen als er. Unter den von den alten genannten pflanzen, die das feuerzeug bildeten, ist ausser dem dorn, lorbeer und epheu, die mehrfach bezeugt sind, die von Theophrast überlieferte *ἀθραγένη* bemerkenswerth; composita auf *-γόνη* sind bekanntlich häufig und bezeichnen die von dem und dem geborenen, solche auf *-γένη* wüsste ich keine weiteren beizubringen, denn die mit *-γένεια* gebildeten gehören einer andern formation an, da sie auf *γένος* zurückgehen. Ist das wort richtig überliefert, und es scheint hinreichend gesichert, da sich die lesart *ἀνδράχνης* nur durch corruptel aus einer andern stelle eingeschlichen hat[1]), so scheint *-γένη* mit *ε* zum unterschiede von *-γόνη* die gebärende zu bezeichnen; der erste theil des compositums findet aber noch grössere schwierigkeit für die erklärung aus dem griechischen, da sich nur *ἀθήρα*, *ἀθάρα* spelt- oder waizengraupen und bei Hesychius *ἄθρας*, *ἄρμα· Ῥόδιοι* sowie *ἄθραι*, *ἀπειλαὶ καὶ ἀναστάσεις* bieten, mit denen ich hier nichts anzufangen weiss. Wenn wir es aber hier vielleicht mit einem worte der vorgriechischen sprach-

1) Doch verdient beachtung, dass Hermes, der erfinder des feuerzeugs, unter einem *ἄνδραγνος* aufgezogen sein sollte, der in Tanagra gezeigt wurde: Gerhard Myth. § 277. 2f.

periode zu thun haben, so dürfen wir vielleicht vermuthen, dass *ἄθρα* von demselben stamme sei wie das zend. *âtar* das feuer, wie der zendische *Âthrava* und indische *Atharvan* der feuerpriester; auf diesem wege würden wir für *ἀθραγένη* die passende bezeichnung der feuer gebärenden gewinnen. Von dieser pflanze berichtet nun Theophrast, dass sie *ἀναβαίνει πρὸς τὰ δένδρα*, dass sie also entweder eine schling- oder eine schmarotzerpflanze sei und Plinius sagt, dass *nihil edera praestantius* sei, dass man aber auch *vitis silvestris* dazu nehme, *et ipsa ederae modo arborem scandens*; ebenso berichtet Theophrast nach Menestor, dass der epheu, ebenfalls (42) eine schlingpflanze, ganz besonders geeignet sei. Diese pflanzen alle sind schling- oder schmarotzergewächse, von ihnen als der *arbor felix* musste also die *tabula* entnommen sein. Woher diese heiligkeit stamme, soll später gezeigt werden, hier genügt es anzugeben, dass auch das indische holz, aus dem die araṇi genommen wird, das eines solchen schmarotzergewächses ist, nämlich eines *açvattha çamîgarbha* d. h. einer auf einer çamî (Acacia suma) gewachsenen Ficus religiosa. Wenn nun auch die besonderen eigenschaften des holzes diesen pflanzen die bevorzugung bei der feuerbereitung verschafft haben, so geht doch auch aus des Theophrast sowie Plinius worten, die, wie wir sahen, den nachdruck auf die eigenschaft der pflanze als schmarotzerpflanze legen (*ὥσπερ ἐκεῖνα καὶ τοῦτο ἀναβαίνει πρὸς τὰ δένδρα — vitis silvestris . . . et ipsa ederae modo arborem scandens*), hervor, dass diese einen bedeutenden grund bei ihrer wahl mit abgab und noch viel entscheidender wird das moment dadurch, dass Griechen, Römer und Inder in diesem punkte vollständig übereinstimmen, denn dass nicht dieselben pflanzen dazu verwandt werden, kann bei der eingetretenen geographischen trennung dieser völker nicht verwundern: man nahm diejenigen hölzer, deren eigenschaften nach der uralten überlieferung dazu am passendsten waren und dass gerade die eigenschaft des holzes, dass es einem schmarotzergewächs angehören müsse, bei dreien der alten völker übereinstimmt, muss einen tieferen grund haben, den wir weiter unten als einen mythischen nachweisen werden. — Zum schluss bemerke ich, dass auch die Parsen, wie es zu erwarten ist, die entzündung des feuers durch reibung kennen, wie dies aus einer stelle des Bundehesch bei Anquetil II. p. 378 hervorgeht: *Après trente jours et trente nuits, un mouton gras et blanc se présenta (à eux); ils lui coupèrent l'oreille gauche, instruits par les Izeds du Ciel, ils tirèrent le feu de l'arbre Konar (en frottant le bois) avec un sabre.*

Wenn aus den oben besprochenen überlieferungen der alten die gestalt, welche das gedrehte holzstück hatte, sich (43) im ganzen mit sicherheit ergiebt, da der vergleich mit einem bohrer keinen zweifel über dieselbe lässt, so ist dies mit demjenigen holzstücke, in welches gebohrt wurde, nicht der fall. Man wird im allgemeinen annehmen dürfen, dass dieselbe nicht ganz dem zufall überlassen worden sei, wenigstens nicht da, wo es sich um entzündung eines feuers zu heiligem gebrauch handelte. Theophrast nun giebt durch die bezeichnung ἐσχάρα keinen anhalt zu einer vermuthung über diese gestalt, während aus den worten des scholiasten zum Apoll. Rh. wenigstens klar ist, dass es ein flaches holzstück gewesen sein müsse, wozu auch die angabe des Paulus, dass es eine *tabula felicis materiae* gewesen sei, stimmt. Ob diese tabula viereckig oder eine scheibe gewesen sei, ist aus den uns überlieferten nachrichten nicht ersichtlich; aus den noch heute üblichen deutschen gebräuchen, in verbindung mit den weiter unten folgenden mythologischen vorstellungen, möchte ich aber vermuthen, dass es eine zeit gegeben habe, wo alle Indogermanen sich bei der entzündung des heiligen feuers dazu einer durchbohrten scheibe bedient haben. Wir müssen daher auch einen blick auf das bei uns übliche verfahren werfen.

Die deutschen gebräuche kennen eine doppelte art heiliger feuer, nämlich diejenigen, welche die kirche, da sie das volk derselben nicht entwöhnen konnte, in ihren schutz genommen oder doch geduldet hat, dass sie mit den festen der heiligen in beziehung gebracht wurden, und die, welche noch bis heut ihren heidnischen charakter rein gewahrt haben. Jenes sind die oster-, johannis-, michaelis-, martins-, weihnachtsfeuer, dies die sogenannten notfeuer. Bei jenen findet es sich, ausser hin und wieder bei den johannisfeuern (Grimm Myth. 570. 579), nie, dass das feuer in der obigen bei Indern, Griechen und Römern üblichen weise entzündet wurde, doch hat es selbst die kirche nicht überall vermocht (wie dies beim osterfeuer in einigen gegenden der fall ist) ihnen den heidnischen charakter ganz abzustreifen, indem die reinheit und heiligkeit des entzündeten feuers entweder von der geweihten osterkerze entnommen wird, (44) oder dasselbe als neugebornes, ganz reines element durch stahl und stein von dem priester hervorgerufen wird*). So theilt Lexer aus Kärnten mit

*) Nach Montanus (Die deutschen Volksgebr. s. 127), der aber keine quelle angiebt, wäre auch früher in der kirche das feuer zur ewigen lampe durch reibung mit trocknem holze hervorgebracht worden.

(Wolf Zeitschr. III, 31), dass man am ostersonntage im hause alles feuer ausgehen lasse und frisches heimtrage von jenem, welches vom pfarrer auf dem kirchhofe geweiht und mittelst stahl und stein hervorgebracht wurde. In gleicher weise berichtet Leoprechting, dass das charsamstagsfeuer mit stahl und stein, nie mit schwefelspan, auf dem freithof angezündet werde; jedes haus bringt dazu ein scheit, einen astprügel von einem wallnussbaum, welcher beim gewitter auf das herdfeuer gelegt zur abwehr des blitzschlages dient (Aus dem Lechrain s. 172f.). Wolf (Beitr. II, 389) sagt, dass diese sitte bereits im elften jahrhundert auf den samstag vor ostern beschränkt worden sei, an welchem noch heute in der ganzen katholischen kirche feuer aus einem kieselstein geschlagen und geweiht werde.

Anders ist dies bei dem notfeuer, welches, meist an keine bestimmte zeit gebunden*), bei eingebrochenen viehseuchen entzündet zu werden pflegte und hier und da noch heut entzündet wird[1]). Ueberall zeigt sich hier, soweit wir dasselbe in seiner ausbreitung über die germanischen stämme verfolgen können, eine mit der obigen übereinstimmende herrichtung; das feuer wird entweder durch umdrehen einer achse in der nabe eines wagenrades oder durch bohrende drehung einer walze in dem loche eines oder zweier pfäle hervorgerufen; die drehung wird ganz in der oben s. 15 beschriebenen weise bewerkstelligt, indem um die achse oder walze ein seil gelegt ist, welches aufs schnellste (45) hin und her gedrillt wird, bis sich das feuer zeigt. Man findet die ausführlicheren nachrichten darüber bei Grimm in der Mythologie s. 570ff. Neuere berichte über dasselbe sind mir nur aus Colshorn's Deutscher Mythologie s. 350ff. und aus Kemble's Sachsen in England I. s. 294f. der deutschen übersetzung bekannt[2]); der erstere be-

*) Es ist oben schon gesagt, dass es, wo ein bestimmter tag genannt wird, auf den johannistag verlegt wird. Vielleicht war es früher allgemeine sitte, die johannisfeuer nur in dieser weise zu entzünden, worauf auch die bezeichnung *St. Johannis noodfür* bei Griese, Grimm Myth. 579 und *St. Johanns noodfür* bei Dähnert s. v. *noodfür* deuten.

1) Bei den Kelten wurde das *Beltene* auch als notfeuer angesehen, jedoch um das vieh vor noch nicht vorhandenen krankheiten zu schützen: Stokes Three Irish Glossaries p. XXXV.

2) Seifart Hildesh. Sagen II, 135 gibt eine beschreibung aus Wülfingen bei Hildesheim, welche deshalb bemerkenswerth ist, weil sie angibt, dass das feuer jährlich im monat mai an dem tage, an welchem das vieh zum ersten mal die änger und wiesen betreten sollte, entzündet wurde. Einen andern bericht gibt Lyncker Hess. Sag. no. 334, wonach das feuer mit einem neuen wagenrade und noch nicht gebrauchter achse entzündet wurde. Eine schilderung des notfeuers aus Meklenburg bringt das Archiv f. meklenb. Landeskunde 1864, 535f.; sie enthält manches beachtenswerthe. — Andere arten der feuergewinnung durch quirlung beschreibt Tyler Urgesch. d. Menschheit, deutsch von Müller s. 303—331. Vgl. ferner Zeitschr. f. Ethn. VIII, 351.

schreibt den vorgang ausführlich, wie ihn ein augenzeuge im jahre 1828 im hannöverschen dorfe Eddesse, amts Meinersen, als unter den schweinen die bräune und unter den kühen der milzbrand wüthete, mit angesehen und bringt gerade nichts neues, ist aber wegen seiner ausführlichkeit dankenswerth*). Ich hebe aus demselben nur hervor, dass das feuer durch die drehung einer eichenen walze, die in den löchern zweier eichenen pfäle gedreht wurde, hervorgerufen wurde. An einem neuen zweimal umgeschlagenen hanfseil zogen von beiden seiten die kräftigsten junggesellen, und als das feuer lohte, wurden zuerst die schweine, dann die kühe und zum schlusse die pferde hindurchgetrieben. Die gläubigeren hauswirthe nahmen einen abgelöschten brand mit in ihr haus; die asche ward weitum ausgestreut. Der bericht bei Kemble ist einmal durch sein alter und dann durch neue züge bemerkenswerth, er ist der chronik von Lanercost vom jahre 1268 entnommen und lautet: *Pro fidei divinae integritate servanda recolat lector, quod cum hoc anno in Laodonia pestis grassaretur in pecudes armenti, quam vocant usitate Lungessouht, quidam bestiales, habitu claustrales non animo, docebant idiotas patriae ignem confrictione de lignis educere et simulacrum Priapi statuere, et per haec bestiis succurrere. Quod cum unus laicus Cisterciensis apud Fentone fecisset ante atrium aulae, ac intinctis testiculis canis in aquam benedictam super animalia sparsisset; ac pro invento facinore idolatriae dominus villae a quodam fideli argueretur, ille pro sua innocentia* (**46**) *obtendebat, quod ipso nesciente et absente fuerant haec omnia perpetrata, et adjecit, et cum ad usque hunc mensem Junium aliorum animalia languerent et deficerent, mea semper sana erant, nunc vero quotidie mihi moriuntur duo vel tria, ita quod agricultui pauca supersunt.* Aus einem von Kemble angeführten bericht des Mirror (24. juni 1826), der wie der vorige nichts specielleres über die hervorbringung erzählt, hebe ich nur dies aus: *A few stones were piled together in the barn-yard, and woodcoals having been laid thereon, the fuel was ignited by willfire, that is fire obtained by friction. The neighbours having been called in to witness the solemnity, the cattle were made to pass through the flames, in the order of their dignity and age, commencing with the horses and ending with the swine*[1]).

*) Der bericht stimmt im ganzen mit dem über 100 jahre älteren des Joh. Reiskius, welchen Grimm Myth. 570f. bringt, sehr genau überein und ist ein zeugniss, wie zähe das volk an seinen gebräuchen hängt.

1) Ueber notfeuer bei den Schweden vergl. Hyltén-Cavallius Wärend ok Wirdarne I, 189f. und 193: *Gnideld. Denna eld får sitt namn deraf, at hann*

Aus den von Jacob Grimm zusammengestellten berichten über die herrichtung des notfeuers geht hervor, dass die zur entzündung desselben verwendete holzart das eichenholz war, nur eine nachricht aus dem schottischen hochland nennt statt dessen das birkenholz (*a couple = rafter of a birchtree*, Myth. s. 375); nicht unwahrscheinlich ist indess auch die verwendung anderer hölzer, so sagt Montanus Volksgebräuche II, 127, dass es aus trockenem eichen- und tannenholz entzündet worden sei, was, obwohl der verfasser nicht gerade sehr zuverlässig ist, nach den nachrichten der alten über die verbindung von weichem und hartem holz wahrscheinlich klingt. Auch der gebrauch der dornen, namentlich des bocksdorns oder kreuzdorns, der für die osterfeuer und den leichenbrand gesichert ist*), scheint mir wahrscheinlich, da mehrfach die verwendung von neunerlei holz zum not- wie zum johannisfeuer erwähnt (Grimm Myth. 574) und dabei der bocksdorn nicht (47) gefehlt haben wird, weil Donar wie Fro diejenigen götter sind, denen diese feuer zunächst geleuchtet zu haben scheinen. Genaue beobachtung der hier und da noch heute geltenden gebräuche wird uns vielleicht auch über diese punkte noch weitere aufklärung bringen. Unter allen umständen gewinnen wir aus den schon jetzt vorliegenden nachrichten die überzeugung, dass von den holzarten, die uns Theophrast nennt, ungeachtet der klimatischen verschiedenheit zwischen Italien und Griechenland einerseits sowie Deutschland andrerseits, doch das eichenholz allen drei völkern gemeinsam ist; denn der umstand, dass Theophrast πρῖνος (ilex) nennt, unser eichenholz aber gewöhnlich quercus ist, kann nach meiner ansicht von keinem gewicht sein, da einmal die bäume und namentlich ihr holz sehr nahe verwandt sind, dann aber, soviel ich glaube, die wahl gerade dieser bäume einer besonderen eigenthümlichkeit derselben ihren ursprung dankt, nämlich der rothen farbe ihrer geschälten rinde. Wir werden später noch andere gewächse kennen lernen, die in ähnlicher weise ausgezeichnet und darum heilig waren; man glaubte den gott des feuers in ihnen

---

framkallas genom gnidning, sålunda att man med en torr eke-pinne häftigt borar ansyls (ↄ: motsols, från höger till venster) emot något torrt trä, tills det fattar eld. — Vergl. auch Svenska folkets seder, Stockholm 1846, s. 51; Grimm Myth.[1] CXII, no. 89: *Är sjöredskapen stulen, bör den rökas med vriden eld* und dänisch *gnidild:* Kamp Danske minder s. 205, no. 159.

*) J. Grimm Verbrennung der Leichen s. 30. 31. In meinen Westfälischen Sagen II, 134f. bringe ich ein weiteres zeugniss für den bocksdorn der osterfeuer aus einer gegend, aus welcher Letzner's nachricht (Myth. 583) stammt. Dass die Griechen ebenfalls dornen (ῥάμνος) zum notfeuer verwandten, ist oben s. 37 gezeigt worden.

dauernd gegenwärtig oder wenigstens zeitweis verborgen und bei der eiche hat die sprache diese auffassung vielleicht bewahrt, wenn sie eben jene rothe rinde mit dem namen des feuers *lohe* benennt. Das wort, ahd. mhd. *lô* Graff II, 33. Ben.-Müller I, 1040 scheint durch apokope des gutturals aus *lôh* entstanden, wie *lou* für *louc* (vergl. Ben.-Müller Wörterb. I, 1031 s. v. *louc*); die bei Diefenbach Gloss. latino-germ. s. v. *frunium* daneben stehenden formen mit auslautendem *w* (neben *h*) thun dagegen keinen einspruch, da ihnen das in gleicher weise aus *lauch* entstandene *law*, *laẘ* zur seite steht (vgl. Ben.-Müller a. o. o. und Diefenbach s. v. *flamma*). Dass auch den alten diese eigenschaft des baumes besonders auffiel, zeigen des Paulus excerpte aus Festus s. v. *robum* (Lindem. p. 134): *Robum rubro colore et quasi rufo significari, ut bovem quoque rustici appellant, manifestum est. Unde et materia, quae plurimas venas eius coloris habet, dicta est* (48) *robur*. Dass übrigens diese etymologie unrichtig sei, habe ich an einem andern orte (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. VII, 390ff.) nachzuweisen gesucht.

Soviel zum nachweis der in übereinstimmendem gebrauch gewesenen holzart. Die von Grimm a. a. o. gesammelten nachrichten über das notfeuer zeigen nun mehrfach, dass dasjenige holzstück, in welches zur entzündung des feuers gebohrt wurde, ein rad war[1]), von welchem Grimm Myth. 578 sagt: „Das rad scheint bild der sonne, von welcher licht und feuer ausgehen, ich vermuthe, dass ihm neun speichen beigelegt wurden, die friesischen gesetze kennen noch „*thet niugenspetze fial*“, jene neun eichenen spindeln, durch deren drehung in der nabe das feuer gerieben wurde, bedeuten die aus der nabe hervorgehenden neun speichen, und die heilige neunzahl wird auch in dem neunerlei holz, in den neun und einundachtzig drehenden männern angetroffen[2]). Man darf nicht zweifeln, das in feuer gesetzte rad bildete den kern und mittelpunkt der heiligen, reinigenden opferflamme. Unsere weisthümer (II, 615. 616. 693. 697) geben noch kunde von einer merkwürdigen sitte: an dem grossen jahrgerichtstag wird ein wagenrad, das sechs wochen und drei tage in wasser (oder mistpfuhl) gesteckt hatte, in ein vor den gerichtsmännern entzündetes feuer gelegt, und das gastmahl währt bis die nabe, die man weder drehen

---

1) Bei der überführung des garhapatya-feuers zum âhavanîya rollt der priester ein wagenrad durch den zwischenraum, so dass es drei umdrehungen macht. Das Brâhmaṇa sagt dazu: „Er wälzt ein wagenrad. Durch den menschenwagen steigt der götterwagen zu ihm herab“ Taitt. Brâhm. 1, 1, 6, 8.

2) Zu dem neunspeichigen rade vergl. Vonbun Beitr. z. deutschen Myth. s. 126.

noch stochern darf, ganz zu asche verzehrt ist. Ich halte das für den überrest eines heidnischen opfermahls und beziehe das rad auf die erzeugung des feuers, von welcher freilich nichts mehr gemeldet wird. Jedenfalls ergiebt sich daraus die verwendung des wagenrads bei feierlichen flammen."

Diese ansicht gewinnt weitere bestätigung durch die seit dem erscheinen von Grimm's Mythologie von anderen gesammelten nachrichten über die sunwend- oder johannisfeuer, auch himmelsfeuer genannt[1]). Der tag, an dem sie gebrannt wurden, wechselt mehrfach, obgleich meist noch der Johannistag festgehalten wird, andere dagegen die feuer am Veitstag, am Peter-Paulstag u. s. w. veranstalten, ja (49) einige sogar dieselben auf fastnacht und ostern verlegt haben. Mehr oder minder tritt fast überall bei denselben die gestalt brennender räder oder scheiben auf, von denen die letzteren oft künstlich bereitet werden, wie z. b. die von Panzer Beitr. I, 211 beschriebenen, über welche er sagt: „diese scheiben erhielten allerlei schöne formen, meistens auswärts gehende spitzen, wie die sterne oder die strahlende sonne abgebildet werden. Der zackige rand wurde mit einer lage von pech nach den aus- und einwärts springenden winkeln der spitzen belegt und dann darüber stroh gebunden. Die scheibe wurde aufrecht aufgestellt, angezündet, dann unter derselben ein hebel mit einem stützpunkt so angebracht, dass wenn auf das andere ende des hebels ein schlag geführt wurde, die scheibe hoch in die luft sprang, und in der nacht einen bogen mit schönen figuren bildete. Auf die schönste scheibe und den grössten bogen wurden wetten gemacht." In ähnlicher weise, zum theil mit ganz übereinstimmendem hergang bei oft weit auseinander liegenden gegenden wird der gebrauch von anderen geschildert, ich verweise für das weitere auf Panzer I, 210—220. II, 239—242. 538—545; Meier Schwäb. Sag. und Gebr. s. 380—383. 423—426; Zingerle Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes s. 89 — 90; Wolf Beitr. I, 73ff. 116ff.; Wolf Zeitschr. I, 287. Des bei diesen scheiben gebrauchten holzes finde ich nur einmal bei Zingerle s. 90 no. 701 erwähnung gethan, welcher meldet, dass man sich im Oberinnthal dazu des erlenholzes bediente, was wegen seiner rothen farbe, die an das feuer erinnert, offenbar dazu gewählt wurde. Auch Wolf Beitr. I, 73f. sagt: „die geschlagenen scheiben sind bilder der sonne, welche

1) Johannisfeuer in Hessen: Mülhause Urrel. d. hess. Volkes s. 247. Ausführliche nachricht über die schwäbischen funkenfeuer bei Birlinger Volksth. aus Schwaben II, no. 76. no. 128. Funkenfeuer in Churrhätien: Vonbun Beitr. s. 20f.

der gott bei der sonnenwende wieder zurückführt, der erde wieder näher bringt[1])."

Wo bei diesen feuern räder in anwendung kommen, werden sie gewöhnlich mit stroh und anderen leicht brennbaren stoffen umwunden, dann angezündet und brennend von einer höhe ins thal gerollt; dies geschah namentlich in der Eifel (Schmitz Sitten und Sagen des Eifler Volkes (50) I, 24ff., vergl. auch Hocker Des Mosellandes Geschichten, Sagen und Legenden s. 415), wo es am ersten sonntag in der fastenzeit geschieht, während die gleiche sitte in Schwaben am johannistage herrschte und zum theil noch herrscht (Meier Schwäb. Sagen, Sitten u. Gebräuche s. 424). Dass das rad durch drehung um einen pfahl entzündet worden sei, wird nirgends berichtet, doch enthält Panzer II, 240 eine mittheilung, wodurch dies sehr wahrscheinlich wird. Er erzählt, dass am Veitstag in Obermedlingen in Schwaben das himmelfeuer angezündet wurde. „Die erwachsenen und verheiratheten hielten die feier auf dem höchsten punkte des berges in folgender weise. Sie bestrichen ein altes wagenrad mit pech, umflochten es mit stroh, pflanzten einen etwa 12 fuss hohen pfahl in den boden, steckten darauf das rad mittels der nabe, häuften wellen darauf und zündeten es zwischen licht und dunkel an. Wenn das rad lichterloh brannte, die flamme hoch aufloderte, sagten alle zugleich einen spruch, gen himmel die augen und arme empor richtend und die hände zur bitte in einander gelegt." Der umstand, dass das rad auf den pfahl gesteckt und hier entzündet wurde, macht sehr wahrscheinlich, dass es ursprünglich nach der weise des notfeuers in brand gesteckt wurde, zumal wenn man auch die zeit berücksichtigt, denn der Veitstag, 15. juni, liegt dem Johannistage, von welchem die entzündung des notfeuers entschieden nachgewiesen ist (s. oben s. 41. 42 u. Grimm Myth. 570. 579), nahe. Auch der oben aus Kemble angeführte bericht verlegt die entzündung des feuers in den juni.

Diese gebräuche zeigen also, dass häufig ein brennendes rad oder eine scheibe ein wesentlicher bestandtheil nicht nur des not-

---

1) Seifart Hildesh. Sagen II, 135: „Früher wurden am abend des ersten ostertags auf allen höhen bei Hildesheim, besonders auf dem „osterberge" und dem galgenberge, feuer angezündet. Man wälzte auch mit stroh umwickelte räder und brennende theertonnen von den bergen herab." Vgl. die gleiche sitte in Hessen (fackeln und räder): Mülhause Urrel. s. 112f. Solche mit pechkränzen umwundene räder von bergen herabgewälzt kennen auch die Slovenen und Galizier, die Bulgaren nennen den december *koložegŭ* d. i. den monat der entzündung des sonnenrades: Krek Trad. Lit. s. 28, note 3.

feuers sondern auch anderer heiliger feuer, insbesondere der um die zeit der sommersonnenwende entzündeten, war und die annahme Grimm's, dass dies brennende rad ein bild der sonne sei, wird um so annehmbarer, als sie schon von einem mittelalterlichen schriftsteller, den Kemble (Die Sachsen in England I, 296f.) aus einer (51) handschrift der Harlej. sammlung citirt, ausgesprochen wird, wenn er sagt: „*Eius venerandam nativitatem cum gaudio celebrabitis; dico eius nativitatem cum gaudio; non illo cum gaudio, quo stulti, vani et prophani, amatores mundi huius, accensis ignibus, per plateas, turpibus et illicitis ludibus, comessationibus et ebrietatibus, cubilibus et impudicitiis intendentes illam celebrare solent..... Dicamus de tripudiis, quae in vigilia Sancti Johannis fieri solent, quorum tria genera. In vigilia enim Beati Johannis colligunt pueri in quibusdam regionibus ossa et quaedam immunda, et insimul cremant, et exinde producitur fumus in aëre. Faciunt etiam brandas, et circuunt arva cum brandis.* T e r t i u m d e r o t a, q u a m f a c i u n t v o l v i: *quod, cum immunda cremant, hoc habent ex gentilibus. Antiquitus enim dracones in hoc tempore excitabantur ad libidinem propter calorem, et volando per aëra frequenter spermatizabantur aquae, et tunc erat letalis, quia quicunque inde bibebant, aut moriebantur aut grave morbum paciebantur*[1]). *Quod attendentes philosophi, iusserunt ignem fieri frequenter et sparsim circa puteos et fontes, et immundum ibi cremari, et quaecunque immundum reddiderunt fumum; nam per talem fumum sciebant fugari dracones.....* ***Rota involvitur ad significandum, quod sol tunc ascendit ad alciora sui circuli, et statim regreditur****; inde venit, quod volvitur rota**)". Diese auffassung hatte aber darin ihren grund, dass man die sonne, wie Grimm Myth. 664 nachgewiesen hat, als

1) In den hundstagen soll man nicht baden, noch aus offen stehendem wasser trinken, weil alles wasser vergiftet ist. Zum deutlichen zeichen dieser schlechten beschaffenheit des wassers sieht man um jene zeit in den meisten wasserlachen die „hundsknöpf", giftige thierchen, herumschwimmen (es sind die unschuldigen kaulquappen): Birlinger Volksth. aus Schwaben I, 139. no. 216. Vgl. dass während der sonnenfinsterniss gift auf die erde fällt: ebd. 189. no. 298. 2.

*) Mit dieser stelle vergleiche man die auszüge bei Grimm Myth. 587 und Wolf Beitr. II, 387 aus Joh. Beleth, die im ganzen übereinstimmendes melden und aus gemeinsamer quelle, wahrscheinlich der obenangeführten, geflossen sind und den heidnischen gebräuchen eine christliche auslegung geben. In der stelle bei Grimm heisst es gleichfalls: *Rota in quibusdam locis volvitur ad significandum, quod sicut sol ad altiora sui circuli pervenit, nec altius potest progredi, sed tunc sol descendit in circulo, sic et fama Johannis, qui putabatur Christus, descendit, secundum quod ipse testimonium perhibet dicens: me oportet minui illum autem crescere.* — Vgl. die entsprechende angabe aus Durand Rationale div. off. VII, 14 bei Panzer I, 360, die z. th. vollständiger und besser ist.

ein flammendes rad (oder einen leuchtenden schild*) dachte, und die (52) in Süddeutschland gebräuchliche benennung „himmelsfeuer“ für jene sonnwendfeuer macht unzweifelhaft, dass man auch dort jene auffassung gehabt hat, da sie sich nur entweder auf die sonne oder auf den blitz (denn von dem sternenfeuer darf man doch wohl absehen) beziehen lässt und die gestalt der räder und scheiben mit dem blitze nicht in übereinstimmung zu bringen ist, folglich nur die beziehung auf die sonne übrig bleibt.

Die oben aus Kemble angeführte stelle ist aber noch nach einer andern seite hin von wichtigkeit, indem sie die johannisfeuer zugleich mit den drachen in verbindung bringt, welche durch ihre brunst die quellen und brunnen verderben, so dass ihr wasser krankheit und tod bringend wird. Man vergleiche noch dazu die parallelstelle bei Wolf Beitr. II, 387, wo es heisst: *sed quando in aëre ad libidinem concitantur, quod fere fit, saepe ipsum sperma vel in puteos vel in aquas fluviales eiiciunt, ex quo lethalis sequitur annus.* Das ist genau die indische vorstellung von dem dem Çushṇa gleichen Vṛtra oder Ahi, dem drachen, der die (weissen) frauen raubt und in seiner höle gefangen hält, vereinigt mit der noch rein sinnlichen, dass die wasser vom fluche des dämons befallen sind, von dem sie Indra befreit (Wolf Zeitschr. III, 373). Dazu halte man die zahllosen sagen von bergen, die sich am Johannistage öffnen, an welchem die weissen frauen aus ihnen hervortreten und die verwünschung des schatzes und der jungfrau sich der erlösung naht, um sich zu vergewissern, dass auch der gewitterkampf in den vorstellungen, welche die sommerfeuer, zumal die des Johannistages, hervorriefen, eine hervorragende rolle hatte.

Aus den im vorhergehenden besprochenen deutschen gebräuchen geht also hervor, dass man die sonne sich als ein rad gedacht hat; die gleiche vorstellung findet sich (53) aber auch bei den Indern und auch wohl bei den Griechen. In den Veden heisst nämlich die sonne auge des Varuṇa**) oder sie wird wie bei uns

*) Dadurch fällt auch vielleicht einiges licht auf den vom himmel herabgefallenen schild der Salier, das *ancile,* welcher mit dem Jupiter Elicius in die engste verbindung gebracht wurde; er hatte ihn am tage, nachdem Picus und Faunus ihn dem Numa zugeführt hatten, aus heiterem himmel herabgeworfen: Ovid. Fast. III, 373.

**) Die auffassung der sonne als eines auges findet sich auch sonst bekanntlich häufig; so wird ja Oðins auge im mythus von Mîmir von fast allen erklärern aufgefasst; weiteres bei Grimm Myth. 665 [= [4]585f.]. Im Hamlet II, 2 heisst es:

When she saw Pyrrhus make malicious sport
In mincing with his sword her husband's limbs,
The instant burst of clamour that she made

als ein rad aufgefasst[1]), und zwar heisst ein solches *cakrá* n. (nom. *cakrám*), in den Veden zuweilen auch m. (nom. *cakrás*). Das wort ist von Bopp (Gloss. Sanscr. s. v.) vermuthungsweise mit *κύκλος* zusammengestellt worden, wenn er sagt: „ut videtur, gr. *κύκλος* pro *κύκρος*, attenuato *α* in *υ*.“ Ich halte diese vermuthung für vollständig sicher, denn das gegenüberstehen eines *λ* im Griechischen und eines *r* im Sankrit gehört zu den nicht seltenen erscheinungen, so dass nur die erste silbe des worts bedenken erregen könnte. Die sanskritpalatalen, zu denen *c* gehört, sind nun in der regel durch griechische gutturale vertreten, so dass auch *κ* an der stelle des *c* ganz in der ordnung ist; es bleibt mithin nur das *υ* an der stelle des sanskrit *a* zu erklären. Die erweichung der gutturalen ist nun bekanntlich eine erscheinung, die nicht das Sanskrit allein betroffen hat, sondern erstreckt sich auch in vielen fällen auf die verwandten sprachen und zwar tritt sie in doppelter weise auf, indem bald ein *y (j)*, bald ein *v* sich nach ihnen entwickelt hat. Die erstere art des lautwandels ist die, welche im Sanskrit den weitesten umfang erhalten hat, und ihr verdanken die meisten *c* und *j* dieser sprache ihren ursprung; auf die andere art ist bekanntlich das nicht seltene gegenüberstehen griechischer und lateinischer *b* oder *v* und sanskritischer *j*, *g*, sowie *qu* oder *p* und sanskritischer *c*, *k* zurückzuführen. So entsprechen sich bekanntlich skr. *gaus* und gr. (54) *βοῦς*, lat. *bos*, skr. *gam*, gr. *βαίνω*, lat. *venio* und andere; die vermittlung der letzteren durch goth. *quima*, *quam* zeigt, wie sich jene entwickelt haben, indem ihnen eine wurzelform *γϝαν*, *γβαν*, *gven* vorangegangen ist, welche dann den anlautenden guttural verloren hat, auf dieselbe weise entspricht dann auch bekanntlich *γυνή* mit dem daneben stehenden böot.

(Unless things mortal move them not at all)
Would have made milch the burning eyes of heaven,
And passion in the gods. —

Die decke in der kirche nennt man in Ertingen himmel. In dieser ist eine lücke mit einem brett verschlossen, auf welches ein auge gemalt ist. Man nennt es das auge gottes. Ganz so, sagt man, sehe unser herrgott durch die sonne auf die erde herab, weshalb man nicht in die sonne sehen könne: Birlinger Volksth. aus Schwaben I, s. 382, no. 606; vgl. Schönwerth Aus der Oberpfalz II, 51. 2. — *Διὸς ὀφθαλμός* Hesiod. *ἔργ.* 267, *ὄμμα αἰθέρος* Arist. Nub. 285, *τόδε λαμπάδος ἱερὸν ὄμμα* Soph. Antig. 879. — *arkaç cakshus tad asau sûryas tad ayam agniḥ* Taitt. Brâhm. 1, 1, 7, 2.

1) R. 1, 164. 11:
dvâdaçâraṃ na hi taj jarâya varvarti cakram pari dyâm ṛtasya |
â putrâ agne mithunâso atra sapta çatâni viñçatiç ca tasthuḥ ||
Ein zwölfspeichiges rad der festen ordnung (Böhtl.-Roth I, 1047 a), nicht ja altert es, wälzt sich um den himmel, siebenhundert und zwanzig söhne, o Agni, weilen paarweis bei ihm.

βάνα dem skr. *janî* oder vielmehr einem vorauszusetzenden *janâ*. Hier sehen wir also das *υ* ganz auf dieselbe weise sich nach *g* gegenüber dem skr. *j* entwickeln, wie es sich in *κύκλος* nach *κ* gegenüber dem skr. *c* entwickelt; in beiden fällen ist ein guttural mit digamma und folgendem vokal für die diesen vorangegangene wortform anzusetzen, so dass es eine zeit gegeben haben muss, wo *γύνη*, resp. *βάνα, γFανα* und wo *κύκλος κFακλος* lautete[1]). Wenn sonach an der identität von *cakra* und *κύκλος* kein zweifel sein kann, so ist die beobachtung nicht ohne interesse, dass, wie neben dem neutrum *cakram* das masculinum *cakras* sich im Sanskrit findet, so neben dem masculinum *κύκλος* das neutrum pl. *κύκλα* gerade in der ältesten epischen sprache für den begriff „rad" vorkommt. Unter solchen umständen wird es denn auch wohl nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass das später auftretende *ἡλίου κύκλος* auf ebenso alter überlieferung beruhe, wie das indische *sûryasya cakram* der Veden, welches ihm mit ausnahme des genus laut für laut genau entspricht. Weitere wahrscheinlichkeit gewinnt diese vermuthung dann auch durch das nordische *fagrahvel* (das schöne, lichte rad Grimm Myth. 664 [= [4] 585]), *sunnu hvel*, orbis solis, da die angelsächsischen volleren formen *hveohl*, *hveogl*, *hveogul*, wie Zacher (Goth. Alph. s. 115) bewiesen hat, genau dem griech. *κύκλος* entsprechen. Auch der glaube der Mazdayaçnier kennt dieselbe vorstellung, wenn es heisst: „Mithra — den wachsamen, dem falbe renner angeschirrt am wagen laufen, der ein goldenes rad hat und die speichen ganz glänzend" Mihir Yasht 136 bei Windischmann Mithra p. 16.

Wenn wir nun aber auch bei Indern, Griechen und Römern die sonne als einen auf strahlendem wagen fahrenden (55) gott dargestellt finden, so ist das ersichtlich schon die entwickeltere vorstellung; der wagen muss aus dem rade, nicht dies aus jenem hervorgegangen sein. Davon sind denn auch, wie ich glaube, noch spuren in den vedischen liedern, denn diese kennen allerdings schon den wagen, der von zwei, sieben oder zehn goldfarbigen stuten gezogen wird, deren name *haritas* ist, weshalb Max Müller (Oxford Essays p. 81) in ihnen das urbild der griechischen Charites sieht. Vor dieser vorstellung liegt aber, wie es scheint, die von nur einem sonnenrosse, namens *Etaça* (m.), welches das sonnenrad

1) Hesychius führt aus Aeschylus' Niobe *κάκαλα· τείχη* an, ebenso Photius. Es bezeichnet also den mauerring und stellt sich wohl dem *κύκλον* zur seite, indem es das digamma hat spurlos schwinden lassen (mittheilung von prof. Mor. Schmidt). Bedenken hat Ascoli Vorles. s. 75 anm. 5.

trägt, das jedoch späterhin mit jenen sieben u. s. w. verbunden zu sein scheint; in welcher weise aber diese verbindung zu denken sei, kann ich aus den mir vorliegenden stellen nicht ermitteln. Jedenfalls steht fest, dass die sonne selbst auch als ein ross gedacht wurde, weshalb es R. I, 163. 2 heisst: *sûrâd açvaṃ vasavo niratashṭa* aus der sonne schufet ihr Vasu ein ross (vgl. auch Max Müller a. a. o. und Zeitschr. f. vgl. Sprachf. IV, 119). Ross und rad sind demnach wohl die vorstellungen, aus denen sich der mit rossen bespannte sonnenwagen entwickelt hat, und von da zu dem strahlenden sonnengotte *Sûrya* war dann wohl ein leichter schritt. Aber ehe der sonnenlenker als reine, göttliche gestalt erkannt wurde, mussten die verderbenbringende sonnenglut und die von ihr herbeigeführte dürre auch andere gestalten als den segenbringenden gott erstehen lassen und so sehen wir denn neben *Sûrya* in den Veden noch eine andre dämonische gestalt stehen, die ebenfalls des sonnenrades gewaltig ist, das ist *Çushṇa* der trockner, die dürre, auch *Kuyava* die missärnte genannt (R. VII, 19. 2). Ich habe mich schon früher (H. A. L. Z. I. 1847 s. 1094) darüber ausgesprochen, dass die erklärung Sâyaṇa's, der *Çushṇa* gelegentlich durch *Âditya* umschreibt, keine genau zutreffende sei, indem der finstre, verderbenbringende dämon auf vedischem boden jedenfalls von dem lichten gotte zu trennen sei; jedenfalls zeigt aber die von Yâska (Nir. V, 16, vgl. auch Roth zu d. st. s. 66) ausgegangene und von Sâyaṇa aufgenommene erklärung (**56**) über den *Çushṇa*, dass man, was die rein physische auffassung betrifft, über das wesen desselben im klaren war. Am klarsten und einfachsten erscheint diese vorstellung in einem liede R. IV, 28. 1[1]):

tvā́ yujā́ táva tát soma sakhyá índro apó mánave sasrútaḥ kaḥ |
áhann áhim áriṇât saptá sindhûn ápâvṛṇod ápihiteva khā́ni ||
tvā́ yujā́ ní khidat sū́ryasyéndraç cakrám sáhasâ sadyá indo |
ádhi shṇúnâ bṛhatā́ vártamânaṃ mahó druhó ápa viçvā́yu dhâyi ||

1. Mit dir vereint, in deinem bund, o Soma, that Indra das, die wasser liess er dem menschen fliessen, er schlug den Ahi, liess die sieben ströme laufen, er öffnete die gleichsam verdeckten hölen.
2. Mit dir vereint, Indu, riss Indra sogleich mit kraft das rad der sonne nieder, das über dem gewaltigen gipfel stand, vor dem grossen schädiger ward das alles leben schaffende verborgen.

---

1) Zu dem inhalt dieses liedes vgl. noch R. VI, 72 an Indra und Soma.

Hier hat also der feindliche dämon, der *Ahi*, die schlange, genannt wird, das sonnenrad in seine gewalt gebracht und mit ihm versengende glut über die erde verbreitet, Indra vereint mit Soma (dem begeisternden trank, dem unsterblichen *amṛta*, dem nimmer vergänglichen wolkennass, doch hier schon als der gott gefasst) reisst es vom wolkenhimmel herab und verbirgt es vor dem grossen *druh*, dem schädiger (oder wenn *maho druho*, was ebensowohl angeht, genitiv ist „das alles leben schaffende des grossen schädigers ward verborgen,“ wobei man dann freilich jener erklärung der Nairukta durch Âditya näher käme). Dazu vergleiche man eine andre stelle R. VI, 20. 2ff.:

divó ná túbhyam ánv indra satrā̆suryàm devébhir dhâyi víçvaṃ |
áhim yád vṛtrám apó vavrivā̆ṅsaṃ hánn ṛjîshin víshṇunâ sacânáḥ ‖ (57)
tū̆rvann ō̆jîyân tavásas távîyân kṛtábrahméndro vṛddhámahâḥ |
rā̆jâbhavan mádhunaḥ somyásya víçvâsâṃ yát purā̆ṃ dartnúm âvat ‖
çatair apadran paṇáya indrā̆tra dáçonaye kaváye 'rkásâtau |
vadhaiḥ çúshṇasyâçúshasya mâyā̆h pitvó nā̆rirecît kíṃ caná prá ‖
mahó druhó ápa viçvā̆yu dhâyi vájrasya yát pátane pā̆di çúshṇaḥ |
urú shá saráthaṃ sā̆rathaye kar índraḥ kútsâya sū̆ryasya sâtaú ‖

„Dir ward sogleich, o Indra, des himmels ganze lebensfülle gleichsam von den göttern überlassen, als du den umhüller, den drachen, der die wasser umhüllte, schlugst, du stürmischer, mit Vishṇu gesellt.

Der gewaltige retter, der starken stärkster, als er das lied gehört, als die macht ihm wuchs, könig ward er des somameths, als er dem zerstörer aller burgen half.

Mit hunderten liefen, o Indra, die Paṇi dem Daçoṇi dem weisen davon beim sonnengewinn [1]). Durch seine streiche ward er der listen des gefrässigen Çushṇa mächtig, vom tranke liess er auch nicht etwas übrig.

Vor dem grossen schädiger ward das alles leben schaffende verborgen, als bei des donnerkeils wurf Çushṇa dahin sank: auf einem wagen schaffte Indra raum dem wagenlenker Kutsa bei der sonne gewinn.“

In beiden stellen kehren die worte *mahó druhó ápa viçvā̆yu dhâyi* wieder und die erste lässt keinen zweifel darüber, dass unter *viçvā̆yu* das sonnenrad zu verstehen sei; daraus folgt dann aber,

1) *apadran* gehört vielmehr zu wz. *pad*, vgl. Benfey Gött. gel. Anz. 1860, st. 24, s. 226.

dass Indra es dem dämon raubt, den er im kampf um dasselbe mit dem blitz erschlägt.

In diesem kampfe nun hilft ihm Kutsa oder auch, wie es die lieder gewöhnlich darstellen, Kutsa ist der kämpfer, dem Indra hilft[1]: (58)

ā̆vaḥ kútsam indra yásmiñ câkán

„Du halfst dem Kutsa, Indra, den du liebtest" R. I, 33. 14;

tvám̩ kútsam̩ çushṇahátyeshv âvitha

„Du halfst dem Kutsa in der Çushṇaschlacht" R. I, 51. 6;

tvám çúshṇam̩ — yū̆ne kútsâya dyumáte sácâhan:

„Du hast dem jungen Kutsa den Çushṇa erschlagen" R. I, 63. 3;

tvám âyasám prátivartayo gór divó áçmânam úpanîtam ṛ́bhvâ |
kútsâya yátra puruhûta vanvāñ chúshṇam anantaiḥ pariyā̆si vadhaiḥ ‖

„Du schleudertest aus dem riemen des himmels ehernes geschoss (den hammer? *divo açmânam*), das der Ṛbhu dir hergeführt, als du dem Kutsa, vielgerufener, zu liebe den Çushṇa mit endlosen streichen umwandelt" R. I, 121. 9.

Ihn führt Indra auf des windes rossen herbei, und erschlägt den Çushṇa, dem er das sonnenrad wieder entreisst:

tvám̩ kútsenâbhi çúshṇam̩ indrâçúsham̩ yudhya kúyavam̩ gávishṭau
— ádha sū̆ryasya mushâyáç cakrám — |

„Mit dem Kutsa den gefrässigen missärnte bringenden Çushṇa bekämpfend, raubtest du der sonne rad" R. VI, 31. 3.

Váha kútsam indra yásmiñ câkánt syûmanyū̆ ṛjrā̆ vā̆tasyā̆çvâ |
prá sū̆raç cakrám̩ vṛhatâd abhī̆ke 'bhi spṛ́dho yâsishad vájrabâhuḥ ‖

„Führe den Kutsa herbei, den du liebst, o Indra, die gesäumten(?) braunrothen rosse des windes; empor reisse der sonne rad rechtzeitig, die feinde bekämpfe der donnerkeilträger*)" R. I, 174. 5. (59)

Mushâyá sū̆ryam̩ kave cakrám î̆çâna ójasâ |
váha çúshṇâya vadhám̩ kútsam̩ vā̆tasyā̆çvaiḥ ‖

„Du raubtest, o weiser, das sonnenrad, der du mächtig bist an

1) Auch Pûshan wird in verbindung mit Indra dabei genannt, R. VI, 56. 2—3: *utá ghâ sá rathī̆tamaḥ sákhyâ sátpatir yujā̆ índro vṛtrâṇi jighnate* ‖ *utā̆dáḥ parushé gávi sū̆raç cakrám̩ hiranyáyam̩* | *ny aìrayad rathī̆tamaḥ.* ‖ Vgl. Roth zu Nir. II, 6; ferner über das ganze verhältniss zwischen Indra und Pûshan R. VI, 57. 2—3.

*) *prá sū̆raç cakrám̩ vṛhatâd abhī̆ke.* Ich habe oben *sū̆raḥ* als genitiv genommen gegen den accent, weil es zuweilen entschieden so als genit. von *sū̆r* oder *svàr* (vergl. zend. nom. *hvare*, gen. *hûrô*) genommen werden muss; hier könnte auch in übereinstimmung mit dem accent der nom. *sū̆raḥ* (stamm *sûra*) angenommen werden, dann würde zu übersetzen sein: „der sonnengott reisse rechtzeitig das rad empor."

kraft, du führtest dem Çushṇa den todesstreich, den Kutsa herbei mit des windes rossen“ R. I, 175. 4.

Kútsâya çúshṇam açúshaṃ ní barhîḥ prapitvé áhnaḥ kúyavaṃ sahásrâ |
sadyó dásyûn prá mṛṇa kutsyéna prá sũraç cakráṃ vṛhatâd abhĩke ‖

„Für Kutsa schlugst du den gefrässigen Çushṇa nieder in der frühe des tages den versengenden mit tausenden, zermalme die feinde alsbald mit dem Kutsageschoss, empor reisse der sonne rad rechtzeitig“ R. IV, 16. 12.

prãnyác cakrám avṛhaḥ sũryasya kútsâyânyád várivo yãtave 'kaḥ ‖
anãso dásyûṅr amṛṇo vadhéna ní duryoṇá âvṛṇañ mṛdhrávâcaḥ ‖

„Empor rissest du das eine rad der sonne, das andere verehrtest du dem Kutsa zum wandeln (oder: zum zauber?); die mundlosen*) feinde zermalmtest du mit dem geschoss, im kampfe schlugst du die stotterer nieder“ R. V, 29. 10[1]).

Ich wage nicht mit bestimmtheit zu behaupten, ob auch die stelle R. I, 130. 9 hierher gehöre, da sie auch eine deutung auf die aus der finsterniss der nacht hervortretende sonne zulässt, welche man vielleicht in den worten *prapitvé vãcam aruṇó mushâyatîçâná ã mushâyati* finden könnte, da *aruṇa* ganz vorzugsweise von der morgenröthe gebraucht wird und in der späteren poesie als eigenname zum gotte des morgenroths und wagenlenker (**60**) der sonne geworden ist. Auch die oben aus R. IV, 16. 12 angeführte stelle, wo *prapitvé áhnaḥ* wohl kaum anders als „in der frühe des tages“ zu fassen ist, spricht vielleicht für eine solche auffassung, denn die vorstellungen der aus den nebeln des morgens und den wolken der wetter hervorbrechenden sonne scheinen sich frühzeitig mit einander verbunden zu haben, wie sie später sich in der epischen schöpfungssage unzweifelhaft verbunden finden[2]). Fasst

---

*) Müller vermuthet geistreich, dass mit *anãsaḥ* die flachnasigen eingeborenen gemeint seien; dann wäre der ausdruck hier auf die den Ârya und ihren göttern feindlichen dämonen übertragen. Wilson Rv. III. p. 272 hält an Sâyaṇa's erklärung fest, der es „die unartikulirt redenden“ fasst. Die obige übersetzung giebt den unmittelbaren wortsinn, nach dem Petersburger wörterbuch. Läugnen lässt sich nicht, dass Müller's vermuthung sehr ansprechend ist, es fehlt ihr nur bis jetzt weitere direkte bestätigung; die wetterdämonen werden sonst mehrfach in verstümmelter oder verkrüppelter gestalt gedacht, so heisst z. b. Vṛtra schulterlos *vyaṅsa*. — Ist bei dem schulterlosen an Pelops zu denken?

1) Wie Sûrya schleudert Indra das sonnenrad im kampfe gegen Arbuda, R. II, 11. 20: *asyá suvânásya mandinas tritásya ny árbudaṃ vâvṛdhânó astaḥ* | *ávartayat sũryo ná cakrám bhinád valám índro ángirasvân.* ‖

2) Vgl. auch R. VI, 72. 2: *indrâsomâ vâsáyatha ushâsam út sũryaṃ nayatho jyótishâ sahá.*

man aber die obige stelle im sinne der im vorhergehenden aufgeführten vorstellungen, so lautet sie:

*Sûraç cakrám prá vṛhaj jâtá ójasâ prapitvé vâcam aruṇó mushâyatî-
çâná ấ mushâyati |*

„Der sonne rad zog der mit kraft geborene empor, hervortretend raubt der röthliche die rede, er der dess mächtig raubt sie" R. I, 130. 9.

Zu den letzten worten der stelle bemerke ich, dass sie sich aus dem nicht seltenen beiwort des dämons *mṛdhravâc* erklären, welches Roth zu Nir. VI, 31 durch „verletzende reden führend" wieder giebt, während ich es in der obigen stelle R. V, 29. 10 durch „stotterer" übersetzt habe, was sich mehr an des Sâyaṇa erklärung *hiṅsitavâgindriya* und an die sonst belegbare bedeutung der wurzel *mṛdh* ablassen, im stich lassen und *amṛdhra* unablässig anschliesst. In beiden fällen scheint mir nämlich dem besiegten dämon, wie das öfter geschieht, der grollende, nur noch in einzelnen stössen hörbare und allmählig verhallende donner als rede beigelegt.

Kehren wir nun zum Kutsa zurück, so kann kaum ein zweifel darüber sein, dass er eine besondere gestaltung des den donnerkeil führenden Indra ist, eine persönlichkeit, die eben ursprünglich nichts weiter als der donnerkeil selber war, weshalb *kutsa* auch unter den *vajranâmâni* des Nighaṇṭu erscheint[1]). Roth hat freilich zu Nir. III, 11 die behauptung aufgestellt: „Zu der bedeutung blitz ist das wort (scil. *kutsa*) — für den Rigveda wenigstens — missverständlich gekommen." Allein wenn das auch in gewissem sinne richtig sein mag, so bricht doch diese ursprüngliche (**61**) bedeutung selbst im Rigveda in der ganzen auffassung sowohl als im worte selber noch hervor, wenn es z. b. R. I, 175. 4 heisst: *váha çúshṇâya vadhám̧ kútsam̧ vấtasyấçvaiḥ.* Diese grundbedeutung des worts zeigt sich auch in der dem Kutsa gegebenen abstammung, indem er *Ârjuneya* heisst, also sohn des Arjuna; *arjuna* der lichthelle ist aber sowohl ein beiname des Indra als auch ein beiwort des donnerkeils (s. Böhtlingk-Roth Wörterb. s. v.) und stammt von derselben wurzel wie das homerische beiwort des donnerkeils ἀργής und der name des silbers ἄργυρος, *argentum* (in skr. *rajatam* ist sie gleichfalls, nur mit der so häufigen metathesis des *r* enthalten, *arjuna* selbst heisst ebenfalls silbern). Auch

1) Wie R. V, 29. 9 von Indra gesagt ist: *sarátham̧ yayâtha kútsena*, heisst es Ath. III, 21. 3 von Agni: *yá indrena sarátham̧ yâti devó vaiçvânará utá viçvadấvyàḥ.*

der epische Arjuna ist bekanntlich nur eine verjüngung Indra's und führt, wie dieser den *vajra*, so ein vernichtendes brandgeschoss, über welches Mahâbhârata I, 6463 ff. näheren aufschluss giebt[1]). Wie nahe sich aber Indra und Kutsa berühren, geht auch aus R. IV, 16. 10 hervor, wo Sâyaṇa folgenden itihâsa beibringt: *Kathaṃrurunâmakaḥ kaç cid râjarshiḥ* | *tasya putraḥ kutsâkhyo râjarshir âsît* | *sa ca kadâ cic chatrubhiḥ saha yuyutsuḥ saṃgrâme svayam açaktaḥ san çatrûṇâṃ hananârtham indrasyâhvânaṃ cakâra* | *sa cendraḥ kutsasya gṛham âgatya tasya çatrûn jaghâna* | *tadanantaraṃ atiprîtyâ tayoḥ sakhyam abhavat* | *sakhyânantaram indra enam api svakîyaṃ gṛham prâpayâmâsa* | *tatra çacîndram prâptum âgatâ satî tau samânarûpau dṛshṭvâyam indro 'yaṃ kutsa iti vivekâbhâvena saṃçayaṃ cakâreti* | d. i. Kathaṃruru mit namen war ein gewisser königsweiser, sein sohn war der königsweise namens Kutsa, der, als er einst mit den feinden kämpfen wollte und im kampfe dies selbst nicht vermochte, den Indra zur tödtung der feinde herbeirief. Indra ging zur wohnung des Kutsa und erschlug seine feinde. Danach entstand bei beiden aus grosser liebe zu einander freundschaft und als diese geschlossen war, brachte ihn Indra auch nach seiner wohnung. Als nun Çacî dahin zum Indra kam und diese beiden von gleicher gestalt sah, sprach sie „ist das Indra? ist das Kutsa?“ (62) also zweifelnd, da sie sie nicht zu unterscheiden vermochte.“ Wenn auch diese sage, wie alle von Sâyaṇa beigebrachten, erst späteren ursprungs und aus den andeutungen der lieder zusammengesetzt ist, so ist doch das hauptmoment derselben, die gleichheit der gestalten Indra's und Kutsa's, gewiss ein wohlbegründetes und auch in dem verse, zu dem Sâyaṇa sie beibringt, ausgesprochen. Auch für den namen des vaters des Kutsa wird sich irgendwo anhalt finden, denn Kathaṃruru kann wohl kaum etwas anderes als „wie sehr brüllend!“ heissen, so dass auch er auf denselben kreis der vorstellungen weist, in die wir den Kutsa versetzt sehen.

Ich will nicht unterlassen eine andere vorstellung dieser vorgänge in der natur, die sich neben den so eben entwickelten in den Veden findet, hier dazulegen, da auch in ihr das sonnenrad, aber daneben auch der sonnenwagen und seine rosse auftreten. Indra bringt diese zum stillstand:

tváṃ sûro harito râmayo nṝ̂n bhárac cakrám étaço nâyám indra |

---

1) Arjuna ist geheimname (*guhyaṃ nâma*) des Indra: Çatap. Brâhm. II, 1, 2. 11. V, 4, 3. 7.

„die goldenen führer der sonne liessest du rasten, es trug dieser das rad wie Etaça, o Indra“ R. I, 121. 13.

ayám cakrám ishaṇat sûryasya ny étaçaṃ rîramat sasṛmâṇám |
ã́ kṛshṇá îṃ juhurâṇó jigharti tvacó budhné rájaso asya yónau |
ásiknyâṃ yájamâno ná hótâ ||

„er schleudere[1]) der sonne rad, den Etaça lasse er rasten im lauf, an sprüht ihn, sich krümmend, der schwarze auf der wolke grund, in der wasser schooss, wie der opfernde priester in der finsterniss (die opferflamme leuchten lässt)“ R. IV, 17. 14.

Oder er kehrt den sonnenwagen um, spannt die rosse hinten vor und lässt ihn gleichsam zurückfahren:

sûraç cid rátham páritakmyâyâm pûrvaṃ karad úparaṃ jûjuvâṅsam |
bhárac cakrám étaçaḥ sáṃ riṇâti puró dádhat sanishyati krátuṃ naḥ || (63)

„der sonne wagen selbst im kampf, den eilenden, den vorderen machte er zum hinteren, Etaça trug das rad und rettet es; unser begehren voranstellend, erfüllt er's“ R. V, 31. 11.

ádha krátvâ maghavan túbhyaṃ devấ ánu viçve adaduḥ somapéyaṃ |
yát sûryasya harítaḥ pátantîḥ puráḥ satî́r úparâ étaçe káḥ ||

„da gaben dir willig, o Maghavan, die götter alle den somatrank hin, als du der sonne goldene flügelrosse, die vorn waren, hinter den Etaça gebracht“ R. V, 29. 5.

Auf derselben vorstellung beruht endlich die auffassung, wonach Etaça mit dem Sûrya selber in kampf geräth, wobei ihm Indra hilft. Die hauptstelle, auf welche sich Sâyaṇa stets bezieht, findet sich R. I, 61. 15:

praitaçaṃ sûrye paspṛdhânáṃ saúvaçvye súshvim âvad índraḥ

„den Etaça, den somaopferer, der mit Sûrya Svaçva's sohne im kampf lag, schützte Indra.“

Sâyaṇa führt zur erklärung der stelle und zu IV, 17. 14 folgenden itihâsa an: *Svaçvanâmâ kaç cid râjâ | sa ca putrârtham sûryam upâste | sa ca sûryaḥ putrarûpeṇa svayam eva tatrotpannaḥ sann etaçâkhyena maharshiṇâ sârddhaṃ yuddhaṃ cakâra | tadânîṃ sa ṛshir yuddhe jayârtham indraṃ tushṭâva | sa Indras tena stûyamânaḥ san svaçvaputrasya sûryasya sambandhinaḥ samgrâmâd enam apâlayad iti.* „Es war ein könig Svaçva (Schönross) mit namen, der erwies dem Sûrya seine verehrung um einen sohn zu erhalten. Da wurde Sûrya selber ihm als sohn geboren und liess sich mit dem grossen ṛshi, namens Etaça, in einen kampf ein. Darauf pries

1) Nach Delbrück Verbum s. 152 ist *ishaṇat* indicativ.

der ṛshi im kampf den Indra des sieges halber und Indra rettete ihn aus dem kampf mit dem Sûrya, dem sohne des Svaçva.“ Diese legende ist, wie die meisten von Sâyaṇa beigebrachten, nichts weiter als eine aus den andeutungen der vedischen lieder zusammengestoppelte hinfällige erklärung; über den grund zum kampf, gerade das wesentlichste, ertheilt sie keine andeutung. (64) Ich glaube sie in dem dem Etaça gegebenen prädikat *sushvi*, der somaopferer, zu finden. Die strahlen der sonne sind die zügel ihrer rosse und stehen darum für diese selber; in die sichtbare erscheinung treten sie am klarsten, wenn die sonne sich allmählig umwölkt, sie zieht dann scheinbar die dünste an sich; das fasste man als das brauen des himmlischen soma auf, Etaça wird darum der somaopferer genannt. Die sonne will hervorbrechen, Etaça zieht sie zurück, Indra kommt und drückt sie unter den wolkenberg. Daran schliessen sich dann die im vorigen bereits entwickelten vorstellungen. Ich darf aber nicht unbemerkt lassen, dass eine weitere veranlassung zur fortbildung der sage in dem prädikat des Sûrya „Svaçva's sohn“ gegeben war; *svaçva* ist ein mehrfach vorkommendes beiwort der gottheiten, die auf wagen fahren oder reiten, so des Indra, Agni, der Marut, der Açvin; wenn also Sûrya Svaçva's sohn heisst, so kann das nichts weiter bedeuten, als dass entweder die göttlich persönliche gestaltung des Sûrya als sonnengottes eine spätere ist als die des Svaçva, oder dass die sonne mit der benennung Sûrya im täglichen laufe auf der sonnenbahn einer späteren tageszeit angehört als der Svaçva, wo es dann am natürlichsten schiene im letzteren den gott des ersten morgenlichtes zu erkennen und dieser kampf mit Etaça ebenfalls zu gleicher zeit auf den kampf zwischen tag und nacht hinwiese, wie dies auch in einigen anderen stellen durchbricht.

Jedenfalls muss man den grundgedanken der von Sâyaṇa angegebenen legende als richtig anerkennen, da ein solcher kampf zwischen Sûrya und Etaça auch in anderen stellen angedeutet wird, wo dann Indra, hier zunächst den regen und erst nach ihm die sonne herbeiführend, sogar den übrigen göttern feindlich entgegentritt[1]):

yátrotá bâdhitébhyaç cakráṃ kútsâya yúdhyate |
mushâyá indra sũryam ‖
yátra devãñ ṛghâyató viçvâñ áyudhya éka it |

1) Vgl. auch R. VIII, 1. 11: *yát tudát sũra étaçaṃ vankũ vãtasya parṇinâ* | *váhat kútsam ârjuṇeyáṃ çatákratus tsárad gandharvám ástṛtam* ‖

tvám indra vanū́r áhan ||
yátrotá mártyâya kám áriṇâ indra sū́ryam |
prấvaḥ çácîbhir étaçam || (65)

„Als du den bedrängten das rad der sonne geraubt, o Indra, für den kämpfenden Kutsa,
als du die tobenden götter all allein bekämpft, da schlugst du die feinde, Indra,
als du dem sterblichen, o Indra, die sonne hast dahingerollt (Sây. *ahiṅsîḥ* schädigtest, was dem gedankengange wohl angemessen, aber dem wortsinne nach kaum möglich ist), halfst du mit deiner hülfe dem Etaça" R. IV, 30. 4—6.

Solche vorstellungen vom Indra sind es, die offenbar der idee seiner herrschaft über die übrigen götter zum grunde liegen, wie das auch andre stellen z. b. die oben angeführte aus R. V, 29. 5 zeigen:

„Da gaben dir die götter alle, o Maghavan, willig den somatrank hin, als du der sonne goldne flügelrosse, die vorn waren, hinter den Etaça gebracht."

Er erhält dadurch ein zum theil von dem charakter der übrigen lichten deva abweichendes gepräge, das ihn über dieselben erhob und ihm so seine obermacht schuf.

Blicken wir nun zurück auf die im vorhergehenden entwickelten indischen vorstellungen, so ergiebt sich, dass Indra in seinem kampf mit dem wolkendämon, der hier vorzugsweise den namen Çushṇa, der trockner, führt, das sonnenrad unter den wolkenberg hinabdrückt, den dämon mit hülfe des Kutsa erschlägt und dann das himmlische licht den sterblichen wieder verleiht. Dass hierbei das feuer des sonnenrades verlischt, ist der weiteren entwicklung der vorstellung angemessen, obwohl ich keinen directen beleg dafür beibringen kann, als jene oben angeführten stellen, wo es R. IV, 28. 2 und VI, 20. 5 hiess, dass das sonnenrad verborgen wurde, sowie noch eine R. V, 32. 6, wo gesagt wird, dass Çushṇa in der sonnenlosen finsterniss wuchs (*asûryé támasi vâvṛdhânám*), die allerdings auch die erklärung zulassen, dass die sonne nur verborgen, nicht erloschen war. Bedenkt man aber, dass ja der ort, in dem sie verborgen war, der wolkenberg, das wasser des himmels ist, so ist die annahme, dass die sonne wirklich erlosch, (66) vollkommen gerechtfertigt. Dann bedurfte es natürlich auch der wiederentzündung des himmelslichtes und diese dachte man sich in der weise vor sich gehend, wie dies weiter oben be-

sprochen ist[1]). Der pramantha wurde in der nabe des rades gedreht (vielleicht von Indra oder von Kutsa), bis das feuer hervorsprang; der blitz war der älteren sinnlichen vorstellung ein solches drehholz, darum wird der donnerkeil bei uns noch heute röhren-, keulen- oder keilförmig gedacht. Nachdem derselbe mehrmals entweder von selbst herausgeflogen oder geraubt ist, ohne das rad wieder zu entzünden, flammt es endlich wieder auf und das wetter zieht vorüber. Ein deutlicher zug dieser vorstellung ist es auch, wenn Agni dem Vishṇu (der ja in den Veden unzweifelhaft als sonnengott auftritt), als er und Arjuna mit himmlischen waffen zum kampf ausgerüstet werden, ein rad mit einer donnerkeilsnabe schenkt (*vajranâbhaṃ tataç cakraṃ dadau kṛshṇâya pâvakaḥ*) Mah. I, 8196. Darunter kann doch wohl nur ein rad verstanden werden, aus dessen nabe, wenn es gedreht wird, der donnerkeil hervorspringt. Das wort ist gebildet wie *Padmanâbha* lotusnabel, der bekannte beiname des Vishṇu, und *ûrṇanâbha* (wollennabel) die spinne. Sonnenwagen und donnerkeil scheinen auch bei den westlichen Ariern verbunden, wenn es heisst: „Es steht als schutz des wagens des weitflurigen Mithra der schöne wohlbeschlagene keil mit hundert warzen, mit hundert schneiden, männerniederschmetternd, am mächtigen goldenen griff mit erz begossen, die prächtigste der waffen, die siegreichste der waffen; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den schädel der Daêva's“ Mihir Yasht 132 bei Windischmann Mithra p. 16. Der gleichen vorstellung entspringen offenbar die namen Astrape und Bronte, die bei den Griechen unter den rossen des Helios genannt werden. — Auf die gleiche vorstellung weist auch zurück, wenn *nemi* und *pavi* (radfelge) unter den *vajranâmâni* bei Yâska II, 20 genannt werden; ich glaube daher, dass Benfey Gloss. s. v. *pavi* recht hat, was Roth zu Nir. V, 5 (p. 57) bestreitet. Man vergl. Vâj. S. VI, 30, wo der (**67**) somapressende stein als donnerkeil aufgefasst wird und ebendas. XVIII, 71 *sṛkáṃ saṃçā́ya pavim indra tigmáṃ vi çátrûn tâḍhi vi mṛ́dho nudasva.*

In diesem zusammenhange erhält eine reihe von deutschen sagen neues licht, die mein schwager Schwartz (Der heutige Volks-

---

1) Der sonnenglanz wurde direct als eine erscheinung des Agni aufgefasst, wie aus dem beiwort *parijmâ* hervorgeht, welches Agni R. III, 2. 9 erhält; er heisst also der umwandelnde und wenn man dazu v. 12 vergleicht:

vaiçvânaráḥ pratnáthâ nā́kam ā́ruhad divás pṛshṭhám bhándamânaḥ sumánmabhiḥ |
sá pûrvaváj janáyañ jantáve dhánaṃ samânám ájmam páry eti jā́gṛviḥ ||

so ist es klar, dass hier Agni und Sûrya als identisch gefasst sind. Vgl. auch Sonne in der Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XII, 336 f.

glaube s. 20), auf anderem wege dazu gelangend, bereits in fast gleicher weise erklärt hat, nämlich die von der im wagen fahrenden göttin, der ein rad (oder auch wohl ein anderer theil des wagens) zerbricht; sie lässt das zerbrochene von einem ihr zufällig begegnenden wieder herstellen (einen keil hauen) und die abfliegenden späne werden gold. Das sind die herabfliegenden blitze, die auch noch der ditmarsische bauer aus den funken erklärt, die entstehen, wenn „*de olde da bawen faert unn mit syn ex anne räd haut*“ (Müllenhoff Sagen Märchen und Lieder s. 358). Dass sich bei den Indern ähnliche vorstellungen ausgebildet haben, vermuthe ich aus den mehrfach wiederkehrenden andeutungen, wonach Ṛbhus, Bhṛgus, Anus als bildner der götterwagen erscheinen, vgl. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 105 und R. IX, 21. 6 *ṛbhúr ná ráthyaṃ návaṃ dádhâtâ kétam âdiçe.* Ath. X, 1. 8 *yás te párûṅshi saṃdadhaú ráthasyeva ṛbhúr dhiyā̆* der deine glieder zusammengesetzt wie der Ṛbhu die eines wagens mit einsicht. Ath. IV, 12. 7 *ṛbhū̆ ráthasyevā̆ngâni saṃdádhat párushâ páruḥ* wie der Ṛbhu des wagens theile, zusammensetzend glied an glied. R. IV, 16. 20 *evéd índrâya vṛshabhā̆ya vṛ́shṇe bráhmâkarma bhṛ́gavo ná rátham* wir haben dem Indra dem befruchtenden stier ein lied gemacht, wie die Bhṛgu einen wagen. R. X, 39. 14 *etáṃ vâṃ stómam açvinâv akarmā̆takshâma bhṛ́gavo ná rátham* dies loblied haben wir euch, o Açvinen, gemacht, gebildet wie die Bhṛgu den wagen. R. V, 31. 4 *ánavas te rátham áçvâya takshan tváshṭâ vájram puruhûta dyumántaṃ* die Anu haben deinem rosse den wagen gemacht, Tvashṭar, du vielgerufener, den donnerkeil. — Ich will bei dieser gelegenheit nicht unerwähnt lassen, dass man die Phryger mit den Bhṛgu zusammengestellt hat (vgl. Gosche de Ariana linguae gentisque (68) Armeniacae indole p. 24), wofür einmal die φρύγια πυρεῖα (oben s. 36), dann auch noch der umstand sprechen könnte, dass den Phrygern die erfindung der vierrädrigen wagen beigelegt wird, Plin. Hist. nat. VII, 56. Unmittelbare namensgleichheit ist indess, nach dem was oben s. 22ff. über Phlegyas gesagt ist, nicht anzunehmen; beide sind nur aus allerdings sehr nahe verwandten wurzeln entsprungen und diese verwandschaft mag allerdings auch zur anknüpfung alter überlieferungen beigetragen haben.

Aber auch die antike vorstellung der Griechen und Römer muss, wie oben schon bei der besprechung des narthex angedeutet ist, im ganzen dieselbe wie die vorher geschilderte gewesen sein. Denn während eine wohl erst auf griechischem boden entsprungene

erzählung vom feuerraub den Prometheus den funken vom altare des Zeus holen lässt, berichtet eine andere von Servius zu Virg. Ecl. VI, 42 aufbewahrte, dass er mit hülfe der Minerva zum himmel aufgestiegen sei und dort das feuer vom sonnenrade geraubt habe (*Prometheus, Iapeti et Clymenes filius, post factos a se homines, dicitur auxilio Minervae coelum ascendisse, et adhibita ferula ad rotam solis ignem furatus, quem hominibus indicavit*). Die *ferula* wird in diesem zusammenhang betrachtet eben jener *pramantha* gewesen sein, wie die ausführung über die somamythen weiter unten darzulegen bemüht sein wird.

Wenn ich aber oben wahrscheinlich zu machen suchte, dass der vorstellung von dem sonnenwagen bei den Indern die eines rades vorausgegangen sei, so lässt sich erwarten, dass dieselbe auch bei den Griechen die ältere gewesen sei, und in der that zeigen sich noch spuren davon. Als eine solche erschien schon oben der ausdruck ἡλίου κύκλος durch seine wörtliche übereinstimmung mit den nordischen und indischen ausdrücken; eine andre finde ich in dem namen der Kyklopen, der nicht nur kreisauge, sondern geradezu radauge übersetzt werden kann, und dass dies auge die sonne sei, hat Wilhelm Grimm in seiner trefflichen abhandlung über die Polyphemsage (s. 27 ff.) überzeugend dargethan. (69) Die vielfachen berührungen der Kyklopen (wie der gefrässige Kyklop ist auch Çushṇa *açusha* der gefrässige) mit den indischen wolkendämonen liegen aber so auf der hand (sind doch die sogenannten titanischen Kyklopen Arges, Steropes, Brontes, die dem Zeus seine donnerkeile schmieden, nichts als die personificirten gewittererscheinungen), dass ihr eines auge sich dem von Çushṇa geraubten *viçvâyu* aufs klarste zur seite stellt, wie ja auch die spätere epische sage den Râkshasa gleichfalls wie den Kyklopen ein grosses stirnauge beilegt. Endlich habe ich bereits früher (Zeitschr. für vergl. Sprachf. I, 535) auf das rad des Ixion als einen niederschlag jener vorstellung von einem sonnenrade hingewiesen und Pott, welcher neuerdings den Ixion besprochen (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. VII, 81 ff.), hat diese ansicht gleichfalls für annehmbar befunden. Gerade Ixion gewinnt aber in dem kreise dieser mythen noch ganz besondere wichtigkeit, da der oben von uns besprochene Phlegyas sein bruder oder auch sein sohn heisst*).

*) Pott's etymologische auseinandersetzung über den namen hat mich noch nicht überzeugt, ich selbst hatte früher a. a. o. auf ἀκτίς als vermuthlichen stamm hingewiesen; jetzt möchte ich das wort noch lieber mit skr. *akshan-*

Wir dürfen demnach annehmen, dass auch bei den Griechen jene vorstellung von der sonne als einem rade die ursprünglichere sei; jedenfalls muss auch noch das spätere alterthum, wie aus des Servius nachricht hervorgeht, das r a d des sonnenwagens als die eigentliche lichtquelle angesehen haben [1]).

Wenn nun aber die obige annahme richtig ist, so wird auch die andere seite der in diesen mythenkreis gehörigen vorstellungen aus ihr ihre erklärung finden müssen. Denn wir sahen, dass mit der herabführung des feuers zugleich die schaffung oder besser die herabkunft eines ersten menschen (70) oder königs vom himmel verbunden war; auch diese wird deshalb von hier aus ihr licht erhalten müssen. Und das geschieht, wie ich denke, in überzeugender weise, indem neben jener vorstellung, die den funken im himmel aus drehender bohrung entstehen lässt, eine andre einherläuft. Den einfachen naturmenschen musste jene vorrichtung zur erzeugung des feuers, wie sie oben geschildert ist, leicht an die zeugung des menschen erinnern, und dass das in der that der fall gewesen ist, sehen wir aus einem liede des Rigveda, welches die handlung der feuerzeugung begleitet. Der eingang (R. III, 29. 1—3) lautet:

ástîdám adhimánthanam ásti prajánanaṃ kṛtám |
etã́ṃ viçpátnîm ã́bharấgnim manthâma pûrváthâ ‖ 1 ‖
aráṇyor níhito jâtávedâ gárbha iva súdhito garbhíṇîshu |
divé-diva ĩ́ḍyo jấgṛvádbhir havíshmadbhir manushyèbhir agníḥ ‖ 2 ‖
uttânã́yâm áva bharấ cikitvã́nt sadyáḥ právîtấ vṛ́shaṇaṃ jajâna |
arushástûpo rúçad asya pã́ja íḷâyấs putró vayúne 'janishṭa ‖ 3 ‖

„Das ist das drehholz, der zeuger (*penis*) ist bereitet, bring die herrin des stammes*) herbei, den Agni lasst uns quirlen nach altem brauch.

---

akshi auge, *aksha* auge, achse, rad, lat. *axis* achse verbinden und, zunächst an lat. *axis* anknüpfend, es mit dem suff. *van* zusammengesetzt halten, so dass 'Ἰξιϝον- den achsenträger, vielleicht auch den radträger bedeutete. Vertretung des skr. *a* durch griech. ι ist allerdings selten, doch hin und wieder nicht abzuläugnen, so namentlich in ἵππος gegen *açva*. Dass in diesem falle das suffix *van* sein muss, ergiebt sich aus der länge des ι mit entschiedenheit. — Ueber Ixion vergl. Schwartz Urspr. d. Myth. 82f 107. 165. 142. [Mannhardt Wald- und Feldkulte II, 83ff., dessen ansichten E. H. Meyer Indogerm. Mythen I, 147. 190 u. s. w. im wesentlichen beitritt.]

1) Dass auch die vorstellung, der blitz entstehe durch bohrung in dem sonnenrade, bei den späteren Griechen noch vorhanden gewesen sei, weist Steinthal Zeitschr. f. Völkerpsych. II, 127f. aus rabbinischen quellen nach.

*) *viçpátnî*, herrin des stammes oder der menschen im allgemeinen, da *viç* beides bezeichnet, ist nach Sâyaṇa die *adharâraṇi* das untere holzstück, welches bei der feuerhervorbringung gebraucht wird. Es ist femininum zu *viçpáti*, welches ein gewöhnliches beiwort des Agni ist, und an einer andern stelle beiwort einer bei der zeugung und geburt besonders thätig gedachten göttin, der Sinîvâlî R. II, 32. 7. Diese ist mondgöttin und zwar die des ersten

In den beiden hölzern liegt der jâtavedas, wie in den schwangern die wohlbewahrte leibesfrucht; tagtäglich ist Agni zu preisen von den sorgsamen, opferspendenden menschen.

In die dahingestreckte lass hinein (den stab), der du dess kundig bist; sogleich empfängt sie, hat den befruchtenden (71) geboren; mit röthlicher spitze, leuchtend seine bahn, ward der Ilâsohn in dem trefflichen (holze) geboren."

Im 10. verse desselben liedes heisst es noch:

ayám te yónir ṛtvíyo yáto jâtó árocatháh |

„Das ist dein schooss wie ihn der brauch verlangt, aus dem geboren du aufleuchtetest" und Sâyaṇa setzt erklärend hinzu „*ayam angulyâ nirdiçyamânaḥ palâçâçvatthâdimayaḥ kâshṭaviçesho 'raṇis* dieses mit dem finger gezeigte aus palâça, açvattha u. s. w. bestehende holzstück, die araṇi." Noch viel entschiedener tritt dies aber im cultus hervor, wo die beiden hölzer als Urvaçî und Purûravas, das aus ihnen entspringende feuer als ihr sohn Âyu personificirt werden, worauf ich noch unten zurückkomme. Wie weit diese symbolik ausgebildet sei, zeigt die folgende, bereits s. 17 erwähnte stelle aus Kâtyâyana's Karmapradîpa I, 7 v. 1—14 (nach einer hs. der hies. kgl. bibl., no. 106 der Chambers'schen sammlung, no. 326 des Weber'schen verzeichnisses), welche ich hier gleich vollständig mittheile, da ich doch später auf dieselbe zurückkommen muss:

açvattho yaḥ çamîgarbhaḥ praçastorvîsamudbhavaḥ |
tasya yâ prâñmukhî çâkhâ vodîcî vorddhvagâpi vâ ‖ 1 ‖
araṇis tanmayî proktâ tanmayy evottarâraṇiḥ |
sâravaddâravaṃ câtram ovîlî ca praçasyate ‖ 2 ‖
saṃsaktamûlo yaḥ çamyâḥ sa çamîgarbha ucyate |
alâbhe tv açamîgarbhâd dhared evâvilambitaḥ ‖ 3 ‖
caturviṅçatir angushṭhâ dairghyaṃ shaḍ api pârthivam |
catvâra ucchrayo mânam araṇyoḥ parikîrtitam ‖ 4 ‖
ashṭângulaḥ pramanthaḥ syâc câtraṃ syâd dvâdaçângulam |
ovîlî dvâdaçaiva syâd etan manthanayantrakam ‖ 5 ‖
angushṭhângulimânaṃ tu yatra yatropadiçyate |
tatra tatra bṛhatparvagranthibhir minuyât sadâ ‖ 6 ‖
govâlaiḥ çaṇasaṃmiçrais trivṛdvṛttam anankhagam |
vyâmapramânaṃ netraṃ syât pramathyas tena pâvakaḥ ‖ 7 ‖

viertels, vgl. Nir. XI, 31. 32; Weber Ind. Stud. I, 39. V, 230 ff. Sie berührt sich also nahe mit der Artemis. — Vgl. noch R. III, 1. 13 *apấṃ gárbhaṃ darçatám óshadhînâṃ vánâ jajâna subhágâ virûpam*, wo Sâyana *vánâ* durch *sarvair vananîyâraṇiḥ* erklärt, und R. II, 10. 3 *uttânâyâm ajanayan súshûtam bhúvad agniḥ purupéçâsu gárbhaḥ.*

mûrdhâkshikarṇavaktrâṇi kandharâ câpi pañcamî |
angushṭhamâtrâṇy etâni dvyangushṭhaṃ vaksha ucyate || 8 || (72)
angushṭhamâtraṃ hṛdayaṃ tryangusṭham udaraṃ smṛtam |
ekângushṭhâ kaṭir jñeyâ dvau bastir dvau ca guhyakam || 9 ||
ûrû janghe ca pâdau ca catustryekair yathâkramam |
araṇyavayavâ hy ete yâjnikaiḥ parikîrtitâḥ || 10 ||
yat tad guhyam iti proktaṃ devayonis tu so 'cyate |
asyâṃ yo jâyate vahniḥ sa kalyâṇakṛd ucyate || 11 ||
anyeshu ye tu manthanti te rogabhayam âpnuyuḥ |
prathame manthane tv esha niyamo nottareshu ca || 12 ||
uttarâraṇinishpannaḥ pramanthaḥ sarvadâ bhavet |
yonisaṃkaradosheṇa yujyate hy anyamanthakṛt || 13 ||
ârdrâ sasushirâ caiva ghûrṇângî phâṭitâ tathâ |
na hitâ yajamânânâm araṇiç cottarâraṇiḥ || 14 ||

„Ein açvattha, welcher auf einer çamî entkeimt ist, und auf reiner erde*) seinen ursprung hat, ein zweig von dem, sei er ein nach osten oder nach norden gerichteter, oder ein aufwärtsgerichteter,

ein solcher heisst araṇi, und ein eben solcher auch uttarâraṇi; zum câtram und zur ovîlî wird ein hartes holz**) empfohlen.

Der seine wurzel auf einer çamî hat, heisst ein çamîentkeimter (*çamîgarbha*); ist ein solcher nicht vorhanden, so möge man ohne bedenken von einem nicht auf einer çamî entsprossenen nehmen.

Vier und zwanzig daumen die länge, sechs die breite, vier die höhe, das ist das überlieferte maass der beiden araṇi.

Acht finger sei der pramantha, das câtram sei zwölf finger und zwölf sei auch die ovîlî. Das ist das manthanawerkzeug.

Ueberall wo ein maas von daumen oder fingern (73) (*angushṭha* und *anguli*) angegeben wird, lege man das maass mit dem mittleren gelenk auf***).

Von kuhhaaren mit hanf vermischt, dreifach gedreht und aus ganzen fäden†), eine klafter an maass sei das leitseil, mit dem das feuer hervorzureiben ist.

---

*) Nicht auf einem begräbnissplatz oder ähnlichem unreinen orte entsprossen ist, *na çmaçânâdyaçucibhûbhava ity arthaḥ*. Âçârka's comment. zum Karmapradîpa (Mscr. Chamb. no. 134, Web. no. 327).

**) Nach Açârka ist dies das des khadirabaums, Acacia catechu Willd. — Vgl. Sâyaṇa zu R. III, 53. 19.

***) *angushṭhângulamadhyaparvabhir ity arthaḥ*. Âçârka. Eine glosse in cod. 106 sagt: *angushṭhasya yat parva granthisthânaṃ madhyasṭhânaṃ teneti nârâ°*.

†) *navatantukam anankhagam abhagnatantukam i. â.* Âçârka. Eine glosse in cod. 106 *navatantukaṃ*, eine zweite *abhagnatantukam i. â.* | *anañçukam iti nâ° añçurahitaṃ*, vgl. B.-R. Wb. sub *añçu* no. 5.

Haupt, augen, ohren, mund, der hals als fünfter, die haben einen daumen an maass, die brust besteht aus zweien, sagt man.

Das herz ist ein daumen an maass, dreidaumig wird der bauch*) erwähnt, eindaumig wisse man sei die hüfte, die bastigegend (zwischen schooss und nabel) zwei und zwei das guhyaka (pudendum).

Die beiden schenkel, beine und füsse werden der reihe nach mit vier, drei und einem daumen gemessen, das sind die von den der opfer kundigen überlieferten glieder der araṇi.

Was das guhya (pudendum) genannt wird, das heisst die yoni (geburtsstätte) des gottes, das feuer, welches dort geboren wird, heisst segenbringend.

Die aber an andern stellen reiben, gerathen in gefahr von krankheit, jedoch gilt diese beschränkung nur für das erste manthana, nicht für die folgenden.

Von der uttarâraṇi genommen sei stets der pramantha, denn wer einen andern als mantha braucht, wird mit dem fehler des yonisaṃkara (fault or blemish of birth on the mother's side, as from inferiority of caste etc. Wils.) behaftet.

Eine nasse, löchrige, verkrümmte, eine mit rissen versehene araṇi und uttarâraṇi ist den opferern nicht heilsam."

Wir sehen demnach hier den beiden araṇi vollständige (74) körperbildung beigelegt und nach genauem maass die stelle bezeichnet, aus welcher Agni seinen ursprung nehmen müsse; nur da entsprungen ist er heilbringend, an anderer stätte emporlodernd, bringt er sogar krankheit ins haus. Aus dieser vorstellung erklärt es sich dann auch, dass man umgekehrt den zeugungsakt wie den der feuerentzündung auffasste, wie dies im letzten Brâhmaṇa des Bṛhad-Araṇyaka geschieht (in Weber's ausgabe des Çatapatha-Brâhmaṇa XIV, 9, 4. 20): *athâsyâ ûrû vihâpayati | vijihîthâṃ dyâvâpṛthivî iti tasyâm arthaṃ nishṭhâpya mukhena mukhaṃ saṃdhâya trir enâm anulomâm anumârshṭi*

vishṇur yoniṃ kalpayatu tvashṭâ rûpâṇi piñçatu |
âsiñcatu prajâpatir dhâtâ garbhaṃ dadhâtu te |
garbhaṃ dhehi sinîvâli garbhaṃ dhehi pṛthushṭuke |
garbham te açvinâu devâv âdhattâṃ pushkarasrajau |

Das ist (nach Röer's übersetzung p. 276f.) „Dein eius femora pulsat (ea hymni verba dicens), — Recludiminor, vos coelum et terra! Ac pene in ea collocato, ore ori affixo a capite ad pedes

*) *udara* ist, wie aus dem folgenden ersichtlich ist, nur der zwischen nabel und herzen gelegene theil.

ter eius corpus fricat (ea hymni verba dicens), — Vishnus vulvam tuam paret (ad procreandum), Twaster membra tua extendat, Prajâpatis emittat semen, et creator foetum nutriat. Foetum recipe, Sinîvâli, foetum recipe, multum celebrata[1]). Aswines dei, radiorum sertis fulgentes, foetum tuum nutriant."

Darauf heisst es weiter:

„hiraṇyayî araṇî yâbhyâṃ nirmanthatâm açvinau devau |
taṃ te garbhaṃ dadhâmahe daçame mâsi sûtave |
yathâgnigarbhâ pṛthivî yathâ dyaur indreṇa garbhiṇî |
vâyur diçâṃ yathâ garbha evaṃ garbhaṃ dadhâmi te'sâv iti nâma gṛhṇâti" |

Golden waren die araṇi, mit denen die göttlichen Açvinen (den funken) hervorquirlten. Diesen keim lege ich in dich, dass du ihn gebärest im zehnten mond. Wie die erde (**75**) mit Agni, wie die himmelsluft mit Indra schwanger ist, wie Vâyu der himmelsgegenden kind ist, so leg ich einen keim in dich N. N. und so nennt er sie mit ihrem namen."

Dazu die scholien in Weber's ausgabe p. 1175: *hiraṇmayî hiraṇmayyau jyotirmayyau araṇî prâg babhûvatur iti çeshaḥ yâbhyâm araṇibhyâm purâ amṛtarûpaṃ garbham açvinau nirmanthatâṃ nirmathitavantau taṃ tathâbhûtaṃ garbhaṃ te tava jathare dhârayâmahe daçame mâsi prasotum* | *indreṇa sûryeṇa* | Aus diesen stellen geht erstens, wie das wort *nirmanthâmi* beweist, die vergleichung des menschlichen zeugungsaktes mit dem der feuererzeugung hervor, denn dies compositum wird ganz besonders zur bezeichnung dieser handlung gebraucht, vergl. z. b.:

a) *purîshyò 'si viçvábharâ átharvâ tvâ prathamó nír amanthad agne* |

b) *tvấm agne púshkarâd ádhy átharvâ nír amanthata* | *mûrdhnó viçvasya vâghátah* ||

Vâj. Saṃh. XI, 32 (b = R. VI, 16. 13 und Vâj. Saṃh. XV, 22) und

sunirmáthâ nírmathitaḥ sunidhấ níhitaḥ kavíḥ |
ágne svadhvarấ kṛṇu devấn devayaté yaja ||

R. III, 29. 12 und

nírmathitaḥ súdhita ấ sadhásthe yúvâ kavír adhvarásya praṇetấ |

R. III, 23. 1. Ich bemerke noch, dass auf einer ähnlichen vorstellung auch der fluch beruht, den der brahmane aussprechen soll gegen den, der verbotenen umgang mit seiner frau hat. Da heisst es im Bṛh. Ar. (Çatap. Brâhm. XIV, 9, 4. 10): *atha yasya jâyâyai*

1) Ueber *pṛthushṭukâ* vergl. Benfey Gött. gel. Anz. 1860, st. 24, s. 227.

jâraḥ syât | taṃ ced dvishyâd âmapâtre 'gnim upasamâdhâya pratilomaṃ çarabarhi stîrtvâ tasminn etâs tisraḥ çarabhṛshṭîḥ pratilomâḥ sarpishâktvâ juhuyân mama samiddhe 'haushîr âçâparâkâçau ta âdade 'sâv iti nâma gṛhṇâti mama samiddhe 'haushîḥ putrapaçûṅs ta âdade 'sâv iti nâma gṛhṇâti mama samiddhe 'haushîḥ prâṇâpânau ta âdade 'sâv iti nâma gṛhṇâti sa vâ esha nirindriyo visukṛd asmâl lokât praiti yam evaṃvid (76) *brâhmaṇaḥ çapati* || „Wenn nun eines frau einen buhlen hat, den er hasst, so lege er feuer in eine schale von ungebranntem thon, breite verkehrt eine streu von pfeilgras und opfere die drei pfeilgrasspitzen verkehrt, nachdem er sie mit butter gesalbt, in jenem mit den worten: „Du hast in meinem feuer geopfert, dein hoffen und erwarten nehme ich dir, N. N.“ und so nennt er den namen. „Du hast in meinem feuer geopfert, kind und vieh nehme ich dir, N. N.“ und so nennt er den namen. „Du hast in meinem feuer geopfert, jeglichen lebenshauch nehme ich dir, N. N.“ und so nennt er den namen. Und so wahrlich geht der ohne bewusstsein und ohne seine guten werke aus dieser welt, den ein dess kundiger brahmane verflucht.“ — Ausser dem vorher angegebenen gesichtspunkt ist die stelle noch wegen des ganzen vorgangs von interesse, da ein gleiches oder ähnliches zauberverfahren bei uns bekanntlich den hexen beigelegt wird.

Zweitens aber beweist der schluss „*hiraṇyayî i. â.*“, dass man wirklich in alter zeit ein solches *manthanam* an den himmel versetzte und dasselbe den Açvin zuschrieb [1]). Wenn wir dem oben angeführten commentar folgen wollten, so wäre hier die bekannte, in der epischen poesie mehrfach behandelte gewinnung des unsterblichkeitstranks gemeint (*amṛtarûpaṃ garbham*), die allerdings mit diesen vorstellungen in engem zusammenhang steht, wie noch weiter gezeigt werden soll: allein es scheint doch hier nur eine spätere und vereinzelt stehende auslegung, von der der oben angeführte text wenigstens keine andeutung enthält und die sich auch in dem commentar des Çankara sowie in der glosse des Ânandagiri, welche Röer's Calcuttaer ausgabe mittheilt, nicht findet. Die wahrscheinlichste annahme scheint mir, dass unter dem *garbha*, welcher das resultat jenes *manthana* war, hier das sonnenlicht zu verstehen sei, da die Açvin stets als die gottheiten erscheinen, welche morgenröthe und sonne heraufführen. Bestätigung findet

1) Auch Indra scheint das *manthanam* zugeschrieben zu werden, vgl. Ath. VIII, 8. 1ff. Auf die vorstellung vom *manthanam* am himmel bezieht sich auch — nach dem ganzen, wenn auch vielfach dunkelen, liede zu urtheilen Ath. X, 8. 20: *yó vai té vidyấd aráṇî yấbhyâm nirmathyáte vásu | sá vidvấñ jyeshṭháṃ manyeta sá vidyâd brấhmaṇaṃ mahát* ||

diese annahme wohl einigermassen durch die erklärung, welche die scholien von den worten: „wie die himmelsluft mit Indra schwanger ist“ geben, indem sie Indra durch Sûrya commentiren (auch Ânandagiri thut ein gleiches). Danach wäre also hier (77) die entzündung des sonnenlichtes in der morgenfrühe, nachdem es in der nacht verloschen war[1]), gemeint und würde sich die gleiche annahme für das wiederaufleuchten nach dem gewitter um so mehr rechtfertigen, als sich von beiden vorgängen, wie ich oben zeigte (s. 55), analoge vorstellungen ausgebildet hatten. Ja man kann vielleicht noch weiter gehen und eine mischung beider vorstellungen in den oben angeführten versen annehmen, wonach im ersten verse vielleicht von der zeugung des Agni allein die rede wäre. Vishṇu die sonne, welcher die *yoni* bereiten, Tvashṭar der bildner und zugleich derjenige, der dem Indra den donnerkeil bringt, welcher die glieder ausdehnen soll, lassen dann wohl noch eine andre erklärung, die sich auf mann und weib und nicht auf das letztere allein bezieht, zu. Dass eine solche mischung der vorstellungen wohl möglich sei, zeigen die verschiedenen redactionen des spruches, der sich zum theil Rv. X, 184 und Atharvav. V, 25 wiederfindet. Am ersteren orte findet sich hinter ihm noch ein pariçishṭa, in dem ein drittes bild in den worten: *yatheyaṃ pṛthivî mahy uttânâ garbham âdadhe* „wie diese grosse erde dahingestreckt den keim aufnahm“ gebraucht wird.

Finden wir daher, dass die vorstellung eines solchen *manthana* für die wiederaufleuchtende morgensonne mit wahrscheinlichkeit anzunehmen ist und dass mit ihr, nach dem was vorher über das sonnenrad im gewitterkampf gesagt ist, die eines *manthana* für den blitz aufs engste verbunden sein musste, sehen wir ferner, dass das *manthana* zugleich als der zeugungsakt aufgefasst wurde, so ergiebt sich, wie diese vorstellungen leicht neben der herabkunft des feuers zugleich die eines in den wolken gezeugten und zur erde herabfahrenden wesens erzeugen mussten. Dass aber der mensch wie das feuer himmlischen ursprungs geglaubt wurde, zeigen jene im eingang dieser schrift behandelten mythen*) und

---

1) Die hervorbringung des opferfeuers wird als der erste heilige gebrauch, das erste opfer der götter dargestellt und dies erste opfer ist doch wohl an den ersten morgen der welt zu verlegen. Vgl. Ait. Brâhm. I, 16 (p. 12 = p. 38 der übers.): *te 'gre 'gninâgnim ayajanta te svargaṃ lokam âyan*, sowie das *prâcînam agnimanthanam* comm. zu Taitt. Brâhm. I, 1, 9. 1.

*) Spuren einer solchen vergleichung der feuerentzündung mit dem zeugungsakt haben sich auch bei den Griechen erhalten. Aristophanes nennt das pudendum muliebre *ἐσχάρα* und wenn die o. a. scholien zum Apoll. Rhod. das unterliegende holzstück *στορεύς* nennen, so beruht das gleichfalls auf

macht jener vorher erwähnte, die (78) Urvaçî und den Purûravas betreffende gebrauch, sowie die sich daran knüpfende sage, noch deutlicher. Weber hat jenen bereits in den Indischen Studien I, 197 [1]) besprochen und die hauptstelle (Vâj. Saṃh. V, 2) übersetzt; ich gebe sie im ganzen mit seinen worten: Ein bestimmtes opferfeuer wird durch reiben zweier hölzer entzündet; man nimmt ein stück holz mit den worten: „Du bist des feuers geburtsort (*janitram*),“ legt darauf zwei grashalme: „ihr seid die beiden hoden,“ auf diese die *adharâraṇi* (das untergelegte holz) „du bist Urvaçî“, salbt die *uttarâraṇi* (das darauf zu legende holzscheit) mit butter „du bist kraft (semen, o butter)*)“, legt sie dann auf die *adharâraṇi* „du bist Purûravas“ und reibt beide dreimal: „ich reibe dich mit dem Gâyatrîmetrum,“ „ich reibe dich mit dem Trishṭubhmetrum,“ „ich reibe dich mit dem Jagatîmetrum.“ Dazu wird nun im Çatapatha Brâhmaṇa die unten folgende sage erzählt, die auch in späteren quellen vielfach erwähnt wird und dem Kâlidâsa zu einem seiner schönsten dramen den stoff gegeben hat. Zu bemerken ist jedoch noch, dass im letzten buche des Rigveda (X, 95) sich ein zwiegespräch zwischen Urvaçî und Purûravas findet, dessen hauptinhalt in die erzählung des Çatapatha Brâhmaṇa übergegangen ist, in welcher einzelne verse desselben nicht nur wörtlich mitgetheilt, sondern auch — und dies ist für das alter des zwiegesprächs von wichtigkeit — mehrfach noch ihrem inhalt nach schliesslich rekapitulirt werden. Man sieht daraus, dass das stück schon damals nicht zu den leicht verständlichen gerechnet wurde, was denn auch von denen, die in neuerer zeit einzelheiten daraus mitgetheilt haben, genügend anerkannt ist. Ich muss daher auf mittheilung des textes und einer übersetzung verzichten, da ich eine (79) solche ohne einen vollständigen und correcten commentar nicht wagen möchte; so wesentlich das volle verständniss des stückes zur richtigen auffassung der dem Purûravas und der Urvaçî zu grunde liegenden idee sein muss, so können wir desselben dennoch glücklicherweise für unsern zweck eher entrathen, da

---

derselben vorstellung; nur ist offenbar ein irrthum vorgefallen, indem jedenfalls dem *τρύπανον* diese bezeichnung ursprünglich zukam, wie aus Hesychius unzweifelhaft hervorgeht, dessen worte oben s. 37 angeführt sind. — Aufrecht und Ludwig Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IX, 232. X, 445 ziehen zur wz. *manth* auch *mentula* (sowie čech. *moutev* rührstössel). Sollte auch lat. *mûto, onis* hierher gehören?

1) Vgl. noch Kauçika Sûtra IX, 1 (69). Taitt. Saṃh. I, 3. 7. VI, 3. 5.

*) Mahîdhara sagt: *he sthâlîgatâjya tvam âyur asi araṇidvayena janishyamânasyâgner âyupradam bhavasi* d. i. du bist diejenige, die dem Agni, welcher durch das araṇipaar entsteht, lebenskraft verleiht.

hier das Brâhmaṇa als ersatz eintritt. Die dort erzählte sage lautet nun folgendermassen*):

Urvaçî hâpsarâḥ | *Purûravasam Aiḍaṃ cakame taṃ ha vindamânovâca triḥ sma mâhno vaitasena daṇḍena hatâd akâmâṃ sma mâ nipadyâsai mo sma tvâ nagnaṃ darçam esha vai na strîṇâm upacâra iti* ‖ 1 ‖

sâ hâsmin jyog uvâsa | *api hâsmâd garbhiṇy âsa tâvaj jyog ghâsminn uvâsa tato ha gandharvâ samûdire jyog vâ iyam urvaçî manushyeshv avâtsîd upajânîta yatheyaṃ punar âgacched iti tasyai hâvir dvyuraṇâ çayana upabaddhâsa tato ha gandharvâ anyataram uraṇam pramethuḥ* ‖ 2 ‖

sâ hovâca | *avîra iva bata me 'jana iva putraṃ harantîti dvitîyam pramethuḥ sâ ha tathaivovâca* ‖ 3 ‖

atha hâyam îkshâṃcakre | *kathaṃ nu tad avîraṃ katham ajanaṃ syâd yatrâhaṃ syâm iti sa nagna evânûtpapâta ciraṃ tan mene yad vâsaḥ paryadhâsyata tato ha gandharvâ vidyutaṃ janayâṃcakrus taṃ yathâ divaivaṃ nagnaṃ dadarça tato haiveyaṃ tirobabhûva punar aimîty et tirobhûtâṃ sa âdhyâ jalpan kurukshetraṃ samayâ cacârânyataḥplaksheti bisavatî tasyai hâdhyantena vavrâja tad dha tâ apsarasa âtayo bhûtvâ paripupluvire* ‖ 4 ‖

taṃ heyaṃ jñâtvovâca | *ayaṃ vai sa manushyo yasminn aham avâtsam iti tâ hocus tasmai vâ âvir asâmeti tatheti tasmai hâvir âsuḥ* ‖ 5 ‖

tâṃ hâyaṃ jñâtvâbhiparovâda | (80)
haye jâye manasâ tishṭha ghore vacâṅsi miçrâ kṛṇavâvahai nu
na nau mantrâ anuditâsa ete mayas karan paratare canâhann
ity upa nu rama saṃ nu vadâvahâ iti haivainâṃ tad uvâca ‖ 6 ‖

taṃ hetarâ pratyuvâca |
kim etâ vâcâ kṛṇavâ tavâhaṃ prâkramisham ushasâm agriyeva
purûravaḥ punar astam parehi durâpanâ vâta ivâham asmîti na vai tvaṃ tad akaror yad aham abravaṃ durâpâ vâ ahaṃ tvayaitarhy asmi punar gṛhân ihîti haivainaṃ tad uvâca ‖ 7 ‖

atha hâyaṃ paridyûna uvâca |
sudevo adya prapated anâvṛt parâvataṃ paramâṃ gantavâ u
adhâ çayîta nirṛter upasthe 'dhainaṃ vṛkâ rabhasâso adyur

---

*) Mein verehrter freund prof. Max Müller hat in seinem schönen aufsatz On Comparative Mythology in den Oxford Essays 1856, p. 62f. [= Chips from a Germ. Worksh. II, 102f.; Essays II, 90f.] bereits die betreffende stelle zum grösseren theil übersetzt, jedoch fehlt gerade die für den opfergebrauch und danach doch auch wohl für das ganze wesen des Purûravas bedeutsame stelle über die herabholung des feuers. [Vgl. jetzt Weber Ind. Streifen I, 16ff. und Böhtlingk Sanskrit-Chrestom.² 357.]

iti sudevo 'dyod vâ badhnîta pra vâ patet tad enaṃ vṛkâ vâ çvâno vâdyur iti haiva tad uvâca ‖ 8 ‖

taṃ hetarâ pratyuvâca ‖

purûravo mâ mṛthâ mâ prapapto mâ tvâ vṛkâso açivâsa u kshan na vai strainâni sakhyâni santi sâlâvṛkânâṃ hṛdayâny eteti maitad âdṛthâ na vai straiṇaṃ sakhyam asti punar gṛhân ihîti haivainaṃ tad uvâca ‖ 9 ‖

yad virûpâcaram martyeshv avasaṃ râtrîḥ çaradaç catasraḥ ghṛtasya stokaṃ sakṛd ahna âçnâṃ tâd evedaṃ tâtṛpâṇâ carâmîti tad etad uktapratyuktaṃ pancadaçarcaṃ bahvṛcâḥ prâhus tasyai ha hṛdayam âvyayâṃcakâra ‖ 10 ‖

sâ hovâca | saṃvatsaratamîṃ râtrim âgachatât tan ma ekâṃ râtrim ante çayitâse jâta u te 'yaṃ tarhi putro bhaviteti sa ha saṃvatsaratamîṃ râtrim âjagâmed dhiraṇyavimitâni (81) *tato hainam ekam ûcur etat prapadyasveti tad dhâsmai tâm upaprajighyuḥ* ‖ 11 ‖

sâ hovâca | gandharvâ vai te prâtar varaṃ dâtâras taṃ vṛṇâsâ iti taṃ vai me tvam eva vṛṇîshveti yushmâkam evaiko 'sânîti brûtâd iti tasmai ha prâtar gandharvâ varaṃ daduḥ sa hovâca yushmâkam evaiko 'sânîti ‖ 12 ‖

te hocuḥ | na vai sâ manushyeshv agner yajñiyâ tanûr asti yayeshṭvâsmâkam ekaḥ syâd iti tasmai ha sthâlyâm opyâgniṃ pradadur aneneshṭvâsmâkam eko bhavishyasîti taṃ ca ha kumâraṃ câdâyâvavrâja so 'raṇya evâgniṃ nidhâya kumâreṇaiva grâmam eyâya punar aimîty et tirobhûtaṃ yo 'gnir açvatthaṃ taṃ yâ sthâlî çamîṃ tâm sa ha punar gandharvân eyâya ‖ 13 ‖

te hocuḥ | saṃvatsaraṃ câtushprâçyam odanaṃ paca sa etasyaivâçvatthasya tisras tisraḥ samidho ghṛtenânvajya samidvatîbhir ghṛtavatîbhir ṛgbhir abhyâdhattât sa yas tato 'gnir janitâ sa eva sa bhaviteti ‖ 14 ‖

te hocuḥ | paroksham iva vâ etad âçvatthîm uttarâraṇiṃ kurushva çamîmayîm adharâraṇiṃ sa yas tato 'gnir janitâ sa eva sa bhaviteti ‖ 15 ‖

te hocuḥ | paroksham iva vâ etad âçvatthîm evottarâraṇiṃ kurushvâçvatthîm adharâraṇiṃ sa yas tato 'gnir janitâ sa eva sa bhaviteti ‖ 16 ‖

sa âçvatthîm evottarâraṇiṃ cakre | âçvatthîm adharâraṇiṃ sa yas tato 'gnir jajñe sa eva sa âsa teneshṭvâ gandharvâṇâm eka âsa tasmâd âçvatthîm evottarâraṇiṃ kurvîtâçvatthîm adharâraṇiṃ sa yas tato 'gnir jâyate sa eva sa bhavati teneshṭvâ gandharvâṇâm eko bhavati ‖ 17 ‖ *brâhmaṇaṃ* ‖ 3 [5. 2.] ‖ ‖

Die Apsaras Urvaçî liebte den sohn der Iḍâ Purûravas; als

sie ihn traf, sprach sie zu ihm: „dreimal des tages sollst du mich umarmen (*vaitasena daṇḍena hatâd*); ohne mein verlangen mögest du mich nicht an dich ziehen, und möge ich dich auch nicht nackt sehen, das ist ja die sitte von uns frauen.“ 1.

Sie blieb da eine lange zeit bei ihm; sie ward sogar (82) schwanger von ihm, so lange blieb sie bei ihm. Da sprachen die Gandharven mit einander: „Lange wahrlich hat diese Urvaçî bei den menschen geweilt, lasst uns darauf denken, wie sie wiederkehren möge.“ Nun war ein schaf mit zwei kleinen widdern an ihr lager gebunden, da raubten die Gandharven den einen der widder. 2.

Sie sprach: „Als wären hier keine helden, wahrlich, als wären hier keine männer, so rauben sie den sohn*).“ Da raubten sie den zweiten und sie sprach wieder so. 3.

Da dachte er bei sich: „Wie sollte es hier keine helden, wie keine männer geben, wo ich bin.“ So sprang er nackt auf, zu lang dünkte es ihn, dass er ein gewand umnähme. Da liessen es die Gandharven blitzen, und also nackt schaute sie ihn wie am tage. Da verschwand sie nun also, „ich kehre wieder,“ sprach sie und ging. In sehnsucht klagte er um die entschwundene und kam in die nähe von Kurukshetra; da ist ein lotusteich Anyataḥplakshâ mit namen, an seinem ufer wandelte er umher, in ihm nun schwammen die Apsarasen zu schwänen**) verwandelt umher. 4.

Da erkannte sie ihn und sprach: „Hier ist der mann, bei dem ich weilte.“ Sie sprachen: „Wir wollen ihm offenbar werden.“ „So sei es,“ sagte sie, da wurden sie ihm offenbar. 5.

Als er sie nun erkannt hatte, sprach er zu ihr: „Ha mein weib, merk auf du schreckliche, lass uns nun mit einander worte wechseln, nicht werden uns die unausgesprochenen geheimnisse heil bringen in ferner zeit.“ „Halt doch an, lass uns doch mit einander reden.“ So sprach er zu ihr. 6.

„Was soll ich thun mit dieser deiner rede? Fort ging ich wie die erste der morgenröthen. Purûravas gehe wieder (83) heim, schwer zu erlangen bin ich wie der wind.“ „Nicht thatest du das, was ich sagte; nunmehr bin ich schwer von dir zu erlangen. Gehe wieder heim.“ So sprach sie zu ihm. 7.

---

*) (Müller: my darling, nach dem schol., der sagt: *dvâv uraṇau bâlakau meshau urvaçyâ putratvena pâlitau*, und: *madiyaṃ putratvena svikṛtam uraṇadvayam*).

**) „*âtayaḥ*“; die scholien sagen nur es sei ein wasservogel, aber nicht welcher.

Darauf sagte er jammernd: „Der göttergenoss wird heut sich hinabstürzen, um ohne rückkehr zur fernsten ferne zu wandeln; da wird er liegen in der Nirṛti schooss, da werden ihn die wüthenden wölfe fressen.“ — „Der göttergenoss wird sich entweder erhängen oder sonst seinen tod suchen, darum werden ihn die wölfe oder die hunde fressen.“ Also sprach er. 8.

Dagegen sprach sie wiederum: „Purûravas, stirb nicht, stürze dich nicht ins verderben, dass dich nicht die schlimmen wölfe fressen. Es giebt ja keine freundschaft mit frauen, sie haben herzen wie wölfe.“ — „Bekümmere dich darum nicht, nicht giebt es ja freundschaft mit frauen, geh wieder heim.“ Also sprach sie zu ihm. 9.

„Als ich in verwandelter gestalt unter den menschen weilte, vier nächte des jahres, ass ich einmal eines tages einen tropfen butter, darob bin ich selbst jetzt noch befriedigt*).“ Diese in fünfzehn versen enthaltene rede und gegenrede haben die Bahvṛca mitgetheilt. Ihr wurde das herz weich. 10.

Sie sprach: „In der letzten nacht des jahres sollst du herkommen, da sollst du eine nacht neben mir ruhen, dann wird dir wohl der sohn hier geboren sein.“ Er kam dann auch in der letzten jahresnacht zu den goldpalästen; da sagten sie ihm nur „komm herein,“ darauf schickten sie sie ihm zu. 11.

Sie sagte: „Die Gandharven werden dir morgen einen wunsch gewähren, den sollst du dir auswählen.“ „Wähle (84) du ihn nur für mich,“ sprach er. „Der euren einer möchte ich sein, sollst du sprechen,“ sagte sie. Die Gandharven liessen ihn nun am morgen einen wunsch thun; er sprach: „möge ich einer der euren sein.“ 12.

Sie sprachen [1]): „Die menschen besitzen ja nicht den für das opfer geeigneten körper des Agni, mit dem opfernd jemand einer der unsern werden könnte.“ Sie warfen feuer in eine schale und gaben sie ihm, indem sie sagten: „Wenn du damit opferst, wirst du einer der unsern werden.“ Da nahm er das feuer und den knaben und ging heim. Als er noch im walde war, legte er das feuer nieder und ging mit dem knaben ins dorf. „Ich komme

---

*) Der commentar fügt zur erklärung hinzu: *atas tvâṃ na vismarâmi* „darum vergesse ich dich nicht“. Weil sie also von irdischer speise genossen, bleibt ihr die erinnerung an die genossene erdenlust; sie ist darum noch halb und halb der erde verfallen, wie Persephone durch den genuss der granatkörner der unterwelt. Auch nach zahlreichen deutschen zeugnissen ist der, welcher einmal von unterweltlicher speise genossen, der unterwelt verfallen; vgl. Müller in Schambach-Müller's Nieders. Sagen, s. 373.

1) Zum folgenden vergl. Kâth. VIII, 10 bei Weber Ind. Studien III, 463.

wieder her," sagte er. Er kehrte zurück, fand dass das feuer verschwunden und ein açvatthabaum und die schale ein çamîbaum geworden war. Da ging er wieder zu den Gandharven. 13.

Die sagten: „Koche ein jahr von vieren zu verzehrendes mus und lege von diesem açvattha je drei scheite, die du vorher mit butter bestrichen, mit den die worte *samidh* und *ghṛta* enthaltenden versen an; das feuer, welches daraus entstehen wird, nur das wird das richtige sein." 14.

Sie sagten: „Dies ist jedoch gewissermassen nur mittelbar. Mache eine uttarârani von açvatthaholz, eine adharârani von çamîholz; das feuer, welches daraus entstehen wird, nur das wird das richtige sein." 15.

Sie sagten: „Dies ist jedoch gewissermassen nur mittelbar. Mache eine uttarârani von açvatthaholz und eine adharârani von açvatthaholz; das feuer, welches daraus entstehen wird, nur das wird das richtige sein." 16.

Er machte eine uttarârani aus açvatthaholz und eine adharârani aus açvatthaholz, das feuer, welches daraus entsprang, das war das richtige; als er mit dem geopfert hatte, war er einer der Gandharven. Deshalb möge man nur eine uttarârani aus açvatthaholz und eine adharârani aus açvatthaholz machen; das feuer, welches daraus entspringt, das ist das rechte; wer mit dem opfert, wird einer der Gandharven. 17. Çat. Br. XI, 5, 1. 1—17.

Hier sehen wir also die oben entwickelte vorstellung (85) klar ausgesprochen: Âyu das kind des Purûravas und der Urvaçî, wird von seinem vater zur erde herabgebracht, und mit ihm bringt Purûravas das himmlische feuer herab, das allein für das opfer des zum himmel zurückstrebenden menschen tauglich ist; es verwandelt seine gestalt in einen baum, aus dem es deshalb in künstlicher weise wieder hervorgelockt werden muss. Aber der gebrauch, offenbar älteren ursprungs als die legende, lässt den Âyu, das lebendige feuer, den lebenskeim, unmittelbar aus der verbindung des paares hervorgehen, während die legende beide trennt, was sichtlich spätere entwicklung ist. Hat nun aber dieser zug der sage irgend festen grund, dass Âyu und das feuer vom himmel geholt werden, so wird auch der ursprung derselben einem gleichen *manthana* am himmel zugeschrieben werden müssen, wie es der obige gebrauch für die erde schildert. Eine sichere deutung des wesens der Urvaçî und des Purûravas wird dieser letzteren annahme, wie ich nicht bezweifle, weitere bestätigung bringen; indess dürfte die eben gegebene entwickelung, wie ich bereits oben

(s. 70f.) aussprach, kaum noch bedenken haben. Die dort entwickelten gründe lassen mich hier von einer solchen deutung abstehen, ich will aber nicht verfehlen die bisher gemachten versuche zu einer solchen kurz darzulegen.

Lassen, der sich zuerst (I. A. I[1], 732 anm. 2) über das wesen der Urvaçî kurz ausgesprochen, hält sie, weil es in der von Yâska Nir. XI, 36 mitgetheilten stelle (= R. X, 95. 10) heisst, dass sie in ihrem falle wie der blitz leuchte, dass sie wasser gebe und das leben verlängere, für eine luftgöttin. Müller, dessen ansicht Weber in den Indischen Studien I, 196f. bereits mitgetheilt und ihm beigestimmt hat, erklärt Purûravas für die sonne, Urvaçî für die morgenröthe. In den Oxford Essays 1856, p. 60ff. [vgl. oben p. 72 anm.] hat Müller dann seine ansicht weiter entwickelt, die sich einmal auf eine etymologische erklärung der namen in dem angegebenen sinne, dann aber ausser einigen andeutungen in dem liede auf den zug der sage stützt, dass Urvaçî verschwinden müsse, sobald sie den Purûravas nackt gesehen habe, (86) da die morgenröthe, sobald die sonne in ihrem nackten glanze erscheine, verschwinde. Es lässt sich nicht leugnen, dass diese erklärung auf den ersten anblick eine sehr schöne ist, zumal Müller sie in anderweitiger weise wie immer geistvoll zu stützen weiss. Nichtsdestoweniger scheint sie mindestens nicht ganz ausreichend, da der cultusgebrauch und manches andere hierbei ganz unerklärt bleibt. Was die von *Urvaçî* gegebene etymologie betrifft, so wird man ihr jedenfalls eine gewisse wahrscheinlichkeit nicht absprechen dürfen, zumal sie auch von Yâska unter anderen mitaufgestellt wird (Nir. V, 13); ich bemerke dabei, dass die von mir aufgestellte in der weise zu verstehen ist, dass *urváçî* eine schwächung aus **urvankî* (*uru* + *anc*) sei*) wie *yuvaçá* von **yuvanka*, lat. *juvencus*; der accent ist wohl kein entscheidendes moment, da sich eine gleiche verschiedenheit auch anderwärts findet. Die von Müller aufgestellte etymologie des namens *Purûravas* dürfte dagegen grösseres bedenken haben, da ja *rârapîti*, worauf er sie stützt, einer andern wurzel angehört, *rava* und *ravatha* aber immer „schall, ton, gebrüll" bedeuten; die einzige stütze, die ihr gegeben werden könnte, soviel ich sehe, wäre das in der späteren sprache häufige *ravi* „sonne". Der umstand, dass sich Purûravas selbst *Vasishṭha* nennt, ist ferner ebenfalls nicht ausreichend, um ihn zur

*) Nicht aus einem nicht vorhandenen *urva* + *ça* wie Müller a. a. o. p. 61 missverstanden zu haben scheint.

sonne zu machen, da *Vasishṭha* auch ein beiname des Agni ist (R. II, 9. 1.), und Purûravas ausserdem auch *Aiḍa*, sohn der Iḍâ (Iḷâ) heisst, was sich dem *iḷâyâs putráḥ* als bezeichnung des Agni (R. III, 29. 3) vergleichen lässt. Danach möchte man viel eher geneigt sein, ihn als ursprünglich identisch mit Agni anzusehen.

Endlich hat auch Roth zu Nirukta p. 153ff. diesen mythus ausführlich besprochen und darin zwei hauptzüge erkannt. „Der eine ist die sinnliche begierde eines sterblichen nach einem weibe göttlicher art, befriedigung dieser lust aber auch plötzliche und schmerzliche zerstörung dieses (87) glückes, der andere zug ist die einrichtung der drei opferfeuer durch Purûravas.“ Etymologisch stützt Roth diese auffassung dadurch, dass er *Urvaçî* aus *uru-vaçî* entstanden „die geile“ übersetzt und in *Purûravas*, dem brüller, das bild eines brünstigen stieres sieht. Indem er dann weiter für Urvaçî die ursprüngliche bedeutung „wunschesfülle“, dann „gewährungsfülle“ gestützt auf eine dunkle vedische stelle annimmt, sagt er schliesslich: „Nach dem ältesten inhalt beider namen würde also ihre beziehung darin liegen, dass Purûravas, der allzeit heischende mensch niemals vollkommen und auf die dauer geniessen kann die fülle der gewährung seiner wünsche, die Urvaçî, die himmlische genie, die, wenn sie auch einmal sich ihm zuneigt, niemals ganz bei ihm heimisch wird. Diesen boden hat aber die dichtung frühe verlassen und mit verdrehung der namen — eine in den sagenentwicklungen sehr häufige und wichtige erscheinung — der sage eine derbere grundlage gegeben. Geblieben ist aber vom alten Purûravas der m e n s c h und Urvaçî die g ö t t i n, ein bei der annahme von sonne und morgenröthe schwerlich zu erklärender wesentlicher zug.“ Dieser auffassung steht, nach meiner ansicht, einmal das entgegen, dass nicht der sterbliche es ist, von dem das sinnliche verlangen ausgeht, sondern die nymphe, dann aber auch hauptsächlich der umstand, dass sie allzu abstract der mythischen gestaltung ältester zeit gar keinen sinnlichen hintergrund giebt; denn den grund zur personifikation der hölzer findet Roth nur in der rein äusserlichen vergleichung dieses actes mit der begattung, wobei ganz unerklärlich bleibt, warum man sie gerade zu Urvaçî und Purûravas personificirt habe, während ich glaube, dass nur eine fassbare, physische grundlage zum anlass einer solchen vergleichung werden konnte, zumal wenn man bedenkt, dass schon das vedische gedicht auf ganz mythischem boden persönlicher gestaltung steht, die so weit geht, dass Urvaçî auch

in verwandelter gestalt als wasservogel (*âti*) mit ihren gespielinnen auftritt [1]).

Wir haben also hier drei wesentlich verschiedene auffassungen (88) desselben mythus, und es wird daher gerechtfertigt erscheinen, wenn ich unter diesen umständen auf dasjenige aufmerksam mache, was vielleicht eine sichere deutung fördern kann. Zunächst sei hier zweier mythen gedacht, die mit dem vorliegenden zum theil auffallende ähnlichkeit haben, und obschon sie einem ganz anderen volksstamme angehören, doch aus gleichen grundanschauungen entsprungen sein können. Schirren (Die Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythos, Riga 1856, s. 126f.) berichtet: „Zwischen himmel, erde und unterwelt wird der verkehr der geister nie ganz unterbrochen. Sie steigen empor von der unterwelt zur erde, von der erde zum himmel; sie fahren nieder in entgegengesetzter richtung. Davon zu erzählen übernehmen göttermythen und wandersagen. Von dem verkehr zwischen erde und himmel berichtet ein denkwürdiger mythos von Celebes, dessen seitenstück im munde der Maori zu den versionen des schöpfungsmythos gerechnet wurde. Es kam — nach neuseeländischer überlieferung — zu Tawhaki ein mädchen himmlischer herkunft, Tango-Tango oder Hapai, gebar ihm eine tochter Arahuta und flog mit dieser, vom manne gekränkt, zum himmel zurück. Tawhaki macht sich nach einem monat mit seinem bruder Karihi auf, die geliebte wiederzufinden. An den ranken, welche himmel und erde verbinden, wird Karihi vom sturm hin und her geschleudert, während Tawhaki glücklich den himmel erreicht. Hier thut er sklavendienste, wird von den verwandten seiner frau verächtlich behandelt, endlich von ihr erkannt und giebt sich als gott kund. Nun erzählt eine sage der Bantiker zu Manado im nördlichen Celebes: Sieben nymphen steigen vom himmel herab, zu baden, unter ihnen Utahagi, die tochter Toar's und der Limu-muut. Die herabfliegenden himmelstöchter hält Kasimbaha, der sohn Linkanbene's und der Mainalo, väterlicherseits ein enkel Toar's und der Limu-muut, für weisse tauben; im bade erkennt er sie als frauen. Leise schleicht er heran und entwendet einen der leichten röcke, welche den nymphen die kraft zu fliegen verleihen; so wird (89) er gebieter der Utahagi, welche ihm einen sohn Tambaga gebiert. Utahagi hiess sie von einem weissen härchen voll zauberkraft. Als Ka-

1) [E. H. Meyer Indogerm. Mythen I, 184. 202. 211 vergleicht Purûravas-Urvaçî mit Peleus-Thetis und verspricht eine besondere untersuchung über den ganzen sagenkreis.]

simbaha ihr dieses einst auszieht, erhebt sich unwetter und blitz und donner und Utahagi fährt in den himmel auf. Den zurückgebliebenen jammert des söhnchens, welches der mutterbrust entbehrt und er sinnt darauf, in den himmel zu gelangen. Eine feldratte nagt ihm die dornen von den Rottangranken, und so klettert er, seinen sohn auf dem rücken, an ihnen empor. Mitten zwischen himmel und erde ergreift ihn gewaltiger sturm und wirft ihn der sonne zu. Von ihrer gluth geplagt, erwartet er den aufgang des mondes und erreicht mit diesem endlich den himmel. Ein vögelchen zeigt ihm die wohnung seiner geliebten; er steht vor sieben ganz ähnlichen zimmern. Ein johanniswürmchen weist ihm das rechte, in welchem Utahagi ihn und den sohn mit vorwürfen empfängt. Seine schwäger wollen ihn nur dulden, wenn er ein Impong ist; sie setzen ihm acht schüsseln mit reis und eine neunte, sämmtlich verdeckt, vor: öffnet er die letzte zuerst, so ist er kein gott. Eine fliege aber verräth ihm die list und setzt sich auf die unreine schüssel, welche er nun sorgsam vermeidet. So darf er bei seiner frau im himmel bleiben. Später lässt er seinen sohn Tambaga an einer kette zur erde, wo dieser mit der Matinimbang eine tochter Katimunia erzeugt. Katimunia aber gebiert dem Makahuhi aus Kema vier söhne, Mojo, Birang, Pa-Habo, Senkudi, und zwei töchter, Pinintu und Biki. Die Bantiker sind göttlicher abkunft, denn sie stammen von Mojo und Birang ab.“

Die ähnlichkeit beider mythen mit dem uns vorliegenden, ebensowohl wie die verschiedenheit von ihm, liegt klar vor augen; an eine unmittelbare entlehnung ist bei dem neuseeländischen sicher nicht, bei dem von Celebes wohl kaum zu denken, dagegen sprechen vor allem die namen. Ich begnüge mich daher mit der blossen mittheilung derselben und überlasse es weiterer forschung etwa vermittelungspunkte in den gemeinsamen grundanschauungen zu finden. Viel näheres anrecht zu einer unmittelbaren vergleichung **(90)** hat dagegen eine reihe deutscher überlieferungen, nämlich die in zahlreichen versionen auftretenden von einer elbin, die sich einen menschlichen gatten wählt, der kinder mit ihr zeugt, worauf sie dann, da er die bedingung, unter der sie sich ihm vermählt, bricht, wieder verschwindet. Gleichen inhalts sind die zahlreichen sagen von gefangenen mahren. Während jene elbischen unbekannten jungfrauen dem von ihnen erwählten, meist einem fürsten, grafen oder ritter, im feld und wald nahen, schleicht die mahre zu dem sterblichen in die kammer und drückt ihn. Durch

ein astloch oder thürschloss ist sie hereingekommen und wird durch hülfe eines befreundeten gefangen; da erscheint sie als strohhalm, feder und dergleichen, aber die öffnung, durch welche sie hereinkam, ist nun verschlossen, und am andern morgen, so wie der tag ins zimmer scheint, ist sie in ein schönes nacktes weib verwandelt, das der geplagte nun freit. Sie leben glücklich und haben kinder mit einander, bis ihr endlich einmal die öffnung, zu der sie hereingekommen ist, gezeigt wird; da verschwindet sie, sie geht zurück in ihre heimat, mehrfach Engelland genannt, und kehrt nur zuweilen wieder, um der zurückgelassenen kinder zu pflegen. Reiches, beide sagenreihen betreffendes material hat Wolf in seinen Beiträgen zu deutschen Mythologie II, 233 — 75 zusammengebracht [vgl. auch Mannhardt Germanische Mythen 344 f.]. — Man sieht, der inhalt derselben stimmt ganz zu dem mythos von Purûravas und Urvaçî, nur dass in diesem nur von einem kinde, das aus der verbindung entspringt, die rede ist, während es in jenem meist mehrere sind; der zug von dem feuer fehlt dagegen der deutschen sage ganz. Aber andere speciellere machen wahrscheinlich, dass beide dennoch unmittelbar zusammengehören. Dahin gehört, dass die mahr wie Urvaçî auch als vogel erscheint: „Bei den bewohnern des Schwalmgrundes findet man eine eigenthümliche erklärung des alps. Hiernach ist der alp entweder ein böser geist oder das liebchen des geplagten. Um ihn zu fangen, solle man, so rathen sie, sich nur mit dem betttuche zudecken, und wenn er komme, dasselbe über ihn zusammenschlagen, **(91)** dasselbe festhalten und in einen kasten verschliessen. Oeffne man denselben früher, ehe ein mensch ersticken könne, so fliege eine weisse taube davon, wo nicht, so setze man sich der gefahr aus, wenn es das liebchen gewesen, dieses erstickt zu finden.“ Lyncker Hess. Sag. no. 189. Wolf Beitr. II, 267. Ein anderes mal verwandelt sich die mahr in eine atzel, und auch die verwandlung in eine flaumfeder sieht Wolf als vertretung des ursprünglicheren vollständigen vogelgewandes, der schwanenhülle, wohl mit recht an (Beitr. II, 268)[1]). Weber sagt in den Indischen Studien I, 197 über die vogelgestalt der Urvaçî, dass man bei ihr alsbald an die schwanjungfrauen unserer sage erinnert werde, und diese stehen mit den elbinnen und mahren in inniger verwandtschaft; in Ostfriesland heissen mahren und hexen noch heute *wâlrîderske*, was sich klar an die auch als schwanjungfrauen

1) Alp als flaumfeder: Birrcher Das Frickthal, Aarau 1859, s. 60; schrättele als feder: Birlinger Volksthümliches aus Schwaben (1861) I, s. 304 no. 484.

erscheinenden nordischen *valkyrjur* anschliesst. Weber erwähnt zugleich noch einen zug in der äussern gestalt der Urvaçî, sie besitzt nämlich einen schleier (*tiraskariṇî* „der unsichtbar machende“, Urvasia ed. Lenz p. 22), mit dem sie sich vor den blicken des Purûravas verhüllt; die ältere sage weiss zwar davon nichts, aber auch in den deutschen sagen zeigt er sich, wenn auch vorzugsweise bei den weissen frauen, die Wolf (Beitr. II, 240) mit in den zusammenhang dieser sagen zieht, so doch auch bei den mahren (Bechstein Sagenschatz d. Thüringerlandes II, 116: „da sass das alp sichtbar auf seinem bette, konnte nicht von dannen, hatte einen feinen weissen schleier um und war ein sehr schönes frauenzimmer“). Wenn Wolf Beitr. II, 271 die ergebnisse seiner untersuchungen zusammenfassend sagt: „sie sind wesen höherer art, als der mensch, und darum verlangen sie von dem geliebten und gatten stets höhere rücksichten, eine art von ehrfurcht und milde in seinem benehmen gegen sie; sobald er diese aus den augen setzt, ist das ganze schöne verhältniss getrennt und gebrochen, und sie kehren zurück in das elbenreich,“ so stellen sich dazu die worte der Urvaçî im eingang der erzählung des Çatapatha Brâhmaṇa, welche auf die sitte der (92) frauen hinweisen; der verstoss gegen diese sitte von seiten des Purûravas führt die trennung herbei. Und in der art dieses verstosses liegt ein, wie es den anschein hat, für die ganze auffassung der sage sehr wichtiges moment, das für Müller's erklärung die haupthandhabe bietet. Urvaçî darf den Purûravas nicht nackt sehen; sobald das geschieht, muss sie verschwinden. In den deutschen sagen tritt auch dieser zug mehrfach auf; nur ist es hier die frau, welche nicht nackt gesehen werden darf, und sie verschwindet, wenn sie nackt gesehen wird, oder sie wird gerade umgekehrt dadurch dauernd an die erde gefesselt. Das erstere ist der fall in der bekannten erzählung von der schönen Melusine[1]), von der schon Gervasius Tilberiensis (bei Liebrecht p. 4f.) eine ältere und einfache aufzeichnung giebt, die am schluss den zug von der sorge für die kinder mit den mahrensagen gemein hat; auch hier heisst es p. 5: „*illa replicat*, *illum summa temporalium felicitate ex eius commansione fruiturum*, *dum ipsam nudam non viderit.*“ Ebenso in einer niederländischen erzählung, die Wolf (Beitr. II, 233) aus Mone's Niederl. Volkslit. 75

---

1) [Ueber die Melusinensage vergleiche man jetzt: L. Desaivre. Le Mythe de la Mère Lusine. Saint-Maixent 1883, mit der anzeige in der Revue Celtique VI, 122f., und Th. P[uymaigre]. Le Mythe de la Mère Lusine im Archivio per lo studio delle tradizioni popolari II, f. 4.]

mittheilt: „*so wil ic eerst vertellen eenen bitekene van eenen ridder, gheheeten heer Rocher van Ronselcasteele in de provincie van Ary, hoe hy met avonturen vont in een velt opte riviere een* alvinne, *di hi eensgaes hebben woude te wive, welke alvinne haren consent daertoe gaf op al sulken voorwaerde*, dat hy se nemmermeer naket soude sien[1])“. Die mahr dagegen verlässt ihre verwandelte gestalt (strohhalm, feder u. s. w.), sobald sie der tag bescheint; von der Murraue (dem alp) heisst es, dass die beklemmung, welche sie verursache, erst aufhöre, wenn es in der stube helle werde, Nordd. Sag. u. s. w. p. 191. Eine *mårte* wird gefangen, man steckt licht an, da ist es ein junges nacktes frauenzimmer, ebd. p. 91; in einer sage bei Müllenhoff no. 332, 2 findet man am hellen morgen statt der mähr eine schöne frau. Ein müllersknecht wird lange von einem schrettle heimgesucht; als er wieder ächzt und stöhnt, zündet sein kamerad schnell ein licht an, (93) da liegt quer über dem bett ein strohhalm, welchen sie verbrennen; am andern morgen hatte die nachbarin brandwunden an händen und füssen: Meier Schwäb. Sag. no. 193, 5. Am entschiedensten ist dieser zug in einer sage aus dem Münsterlande (Westf. Sag. I, no. 71) ausgesprochen: Statt alpdrücken sagt man in der gegend von Glandorf: „die hexen haben ihn unter.“ „War nun auch einmal einer, der oft damit geplagt war, da rieth man ihm, er solle einen eimer nehmen, ein licht hineinstellen und dann ein brett darüber decken, käme dann die hexe wieder, so solle er nur das brett fortziehen, dann könne sie nicht mehr zurück, und wenn er dann schnell das loch, durch welches sie gekommen sei, verstopfe, so sei sie gefangen. So machte er es denn auch, und siehe da, es war ein schönes frauenzimmer, weit her aus den Niederlanden. Die hat er darauf geheiratet und lange mit ihr glücklich gelebt, bis er einmal ihren bitten nachgegeben und ihr das loch gezeigt, zu dem sie hereingekommen. Da ist sie augenblicklich wieder verschwunden und hat sich nie wieder sehen lassen; nur jeden saterdag haben drei reine hemden für ihn und ihre beiden kinder dagelegen[2]).“ Wie hier das licht

1) Die hexe, welche den mann heiratet, stellt als bedingung, dass er sie nie bei kerzenlicht ansehen dürfe: Schneller Märchen aus Wälschtirol s. 23 no. 13.

2) An die mahrensagen schliesst sich auch das märchen von der tochter des königs der Vidyâdhara aus der goldenen stadt, in Somadeva's Kathâ Sarit Sâgara V, 26 (= p. 151 der übersetzung), welche in das elfenland zurückkehrt, nachdem ihre herkunft auf der erde bekannt und damit ihr fluch gelöst worden ist. Vgl. dazu Benfey's Pantschatantra I, 262ff.

auf weibliche wesen himmlischen ursprungs fesselnd wirkt, so erzählt die nordische überlieferung von riesen und zwergen ähnliches: Grimm Myth. 518 [= [4]457. Nachtr. 158] „Nach Sæm. 145b scheint es, dass die riesen gleich den zwergen das tageslicht zu scheuen haben, und vom anbrechenden tag in steine verwandelt werden.“ Auch hier ist es freilich ein weib, Hrîmgerðr, des riesen Hati tochter, die durch den strahl der morgensonne in stein verwandelt wird: Helgakv. Hjörvarðss. 29. 30, aber auch der zwerg Alvîss scheint gleicher verwandlung unterworfen zu sein: Alvîssm. 36; vgl. Mannhardt Germanische Mythen s. 188. 208. In einem nordischen märchen wird ein riese aus seiner burg ausgesperrt und von einem kater bis zum anbruch des tages hingehalten; dieser ruft ihm zu: „Sieh! schon reitet die schöne jungfrau am himmel herauf!“ „Als nun der riese sich umkehrte, ging die sonne über dem walde auf. Als der riese aber die sonne sah, fiel er rücklings (94) und barst, und dies war sein ende.“ Cavallius och Stephens Svenska Folk-Sagor och Äfventyr I, 187 (deutsch von Oberleitner, Wien 1848, s. 233f.), vgl. Asbjörnsen und Moe Norske Folke-Eventyr [3] 129 (deutsch von Bresemann, Berlin 1847, I, s. 206). Mit der norwegischen version stimmt im ganzen eine dänische bei Svend Grundtvig, Gamle danske Minder I, s. 108; der zug, dass den troll die sonne trifft, fehlt zwar, ist jedoch offenbar wegen der verwandlung desselben in stein zu ergänzen (*men da blev trolden saa lynende gal*, *at han sprang i bare flintestene*).

Ich lasse es bei diesen nachweisungen bewenden, die wie es den anschein hat, den auffassungen Lassen's und Müller's eine gewisse berechtigung einräumen. Vielleicht wird auch hier, wie sich dies schon mehrfach in diesen untersuchungen herausgestellt hat, eine verbindung von mythischen anschauungen, die die sonne und das feuer betreffen, anzunehmen sein. Jedenfalls ist aber der himmlische ursprung des heiligen feuers nirgends so entschieden ausgesprochen, als in dieser erzählung des Çatapatha Brâhmaṇa, und eine erklärung des mythus wird diesen zug nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Hierbei möge denn noch erwähnt werden, dass auch in heutigen gebräuchen und glauben der himmlische ursprung des feuers, wie wir ihn bei Indern, Griechen und Römern kennen gelernt haben, nicht ganz vergessen ist; darauf deutet die von Wolf Beitr. II, 393 mitgetheilte sitte, dass man zu St. Jeandu-doigt einen engel vom thurm niederlässt, um das johannisfeuer zu entzünden, und noch deutlicher scheint es mir in Brockett's

Gloss. of North Country Words s. v. *needfire* ausgesprochen. Da heisst es: „*Needfire. An ignition produced by the friction of two pieces of dried wood. The vulgar opinion is that an angel strikes a tree, and the fire is thereby obtained.*“ Hier ist *strike* doch wohl nur im sinne von *thunderstrike* zu nehmen; dann glaubte man, ein engel treffe in demselben moment einen baum mit dem blitz, wo das drehholz den ersten funken zeige.

Am schluss der untersuchungen über die das feuer (95) und die sonne betreffenden mythischen anschauungen berühre ich nur noch einige punkte, die erst jetzt ihr rechtes licht erhalten können. Wir sahen bereits oben s. 47f., dass die am johannisabend entzündeten räder schon frühzeitig auf die sonne bezogen wurden, und dass man das herabrollen derselben von den bergen mit der nun wieder abwärts rollenden sonne in beziehung brachte. Grimm Myth. 586ff. [=[4] 515ff., vgl. Nachtr. 177] bringt beispiele dieses gebrauchs aus den Moselgegenden und aus Frankreich; andere aus Schwaben hat neuerdings Meier (Schwäb. Sagen s. 424) geliefert. Die wichtigste nachricht bei Grimm ist die über die Konzer johannisfeuer. „Jedwedes haus liefert ein gebund stroh auf den gipfel des Strombergs, wo sich gegen abend männer und burschen versammeln: frauen und mädchen sind beim Burbacher brunnen aufgestellt. Nun wird ein mächtiges rad dergestalt mit stroh bewunden, dass gar kein holz mehr zu sehen ist, und durch die mitte eine starke, zu beiden seiten drei fuss vorstehende stange gesteckt, welche die lenker des rads erfassen; aus dem übrigen stroh bindet man eine menge kleiner fackeln. Auf ein vom maire zu Sierk (der nach altem brauch dafür einen korb kirschen empfängt) gegebenes zeichen erfolgt mit einer fackel die anzündung des rads, das nun schnell in bewegung gesetzt wird. Jubelgeschrei erhebt sich, alle schwingen fackeln in die luft, ein theil der männer bleibt oben, ein theil folgt dem rollenden bergab zur Mosel geleiteten feuerrad. Oft erlischt es vorher; gelangt es brennend in die fluth, so weissagt man daraus eine gesegnete weinernte, und die Konzer haben des recht, von den umliegenden weinbergen ein fuder weissen weins zu erheben. Während das rad vor den frauen und mädchen vorüber lauft, brechen sie in freudengeschrei aus, die männer auf dem berg antworten; auch die einwohner benachbarter dörfer haben sich am ufer des flusses eingefunden und mischen ihre stimmen in den allgemeinen jubel. — Ebenso sollen jährlich zu Trier die metzger ein feuerrad vom gipfel des Paulsberges in die Mosel hinab-

gelassen haben.“ Ueber (96) die zuletzt erwähnte sitte giebt der anhang zu Hocker Des Mosellandes Geschichten, Sagen und Legenden (Trier 1852) s. 415ff. weitere auskunft: „Nachdem am Donnerstag der Hebdomada die metzger und weber neben dem kreuz auf dem Marxberg (Mons Martis, Donnersberg, Dummersberg) eine eiche gesetzt und zu der eiche ein rad gefügt, folgte dieser einleitung und vorbereitung am sonntag Invocavit das eigenthümliche alterthümliche volksfest. Zwei zünfte, die metzger als reiter, die weber als füsser, gut beritten, wohl bewaffnet und schön gekleidet erschienen auf dem kornmarkte, geordnet in ihre heerhaufen. Nun auch begannen die klänge der glocken des domes, nach ihnen das allgemeine läuten von sämmtlichen thürmen. Auf diese schwellende fluth von klängen strömte das volk zum markte und umwogte die bewaffneten schaaren, die nach der Moselbrücke zogen, wo die weber als besatzung zurückblieben, während die metzger dem Marxberge zuritten, um das werk des volkes zu schirmen. Sogleich begann dasselbe die eiche umzuhauen, das rad anzuzünden und beide in das thal der Mosel zu rollen, die reiterei feuerte auf das flammende rad und erhielt, wenn das rad in die Mosel rollte, ein fuder wein von dem erzbischofe zu Trier. Hiernach ritten die metzger, umringt von dem jubelnden volke und umschallt von dem feierlichen läuten, auf die brücke zurück, dann mit den webern in die stadt zu den abteien und reichen, die jedem einen becher wein gaben. Den schluss der feier machte ein dreimaliger umzug durch die Weberstrasse und Hintergasse, wo bei jedesmaligem vorbeiziehen vor dem Kronenpütz, der mit bebändertem und bekränztem lorbeer-citronenbaume geschmückt war, der führer der reiter einen gereimten spruch sagte, einen silbernen becher mit weissem wein leerte und jeder reiter mit seiner waffe feuerte. Dann gaben den metzgern die weber ein essen mit wein und wurde der tag in jubel verbraust. — Von dieser feier geschieht die erste erwähnung im jahre 1550, die letzte 1779.“ Die hier geschilderte sitte scheint ungeachtet der abweichenden namen (Marxberg, Paulsberg) (97) doch die von Grimm am angeführten orte erwähnte. Dass auch der tag nicht der Johannistag ist, sondern in die fastenzeit fällt, könnte auf den ersten anblick eine erhebliche verschiedenheit zu begründen scheinen, die doch nicht vorhanden ist, da wir die funkenfeuer oder das scheibentreiben ganz in derselben weise von der sommermitte auf ostern oder die fastenzeit verlegt sehen.

In den so eben geschilderten gebräuchen scheinen mir nun

folgende punkte von wichtigkeit: das herabrollen der räder vom berge, der lauf ins wasser und die damit verknüpfte prophezeihung eines guten weinjahres, endlich die verfolgung des rades im zuletzt geschilderten gebrauch, die sich sogar bis zu schüssen nach demselben steigert. Nun erinnere man sich jener oben s. 52 mitgetheilten stelle eines vedischen liedes, wo es hiess: „Mit dir vereint, Indu (Soma), riss Indra sogleich mit kraft das rad der sonne nieder, das über dem gewaltigen gipfel stand, vor dem grossen schädiger ward das alles leben schaffende verborgen (oder: des grossen schädigers alles leben schaffende — rad — ward verborgen),“ und man wird sogleich inne werden, dass der gebrauch nur die dramatische darstellung jener vom himmel geholten anschauung ist; wie das brennende rad auf dem gipfel des berges, steht die sonne auf dem der wolke, beide steigen von ihrer höhe herab; wie die sonne im wolkenmeer, hinter dem wolkenberge, verlischt das rad im strom*); wie dort Indra und Soma und mit ihnen, wie immer, die schaaren der Marut kämpfen, so verfolgt hier die jubelnde, siegreiche schaar den feind kämpfend zum strom. Der in diesen kämpfen, wie sie (98) die Vedenlieder schildern, auftretende dämon hiess aber auch mit einem beinamen *Kuyava*, d. i. missärnte bringend, auch missärnte selbst; darum weissagt man nun auch bei uns, nachdem seine waffe im strom verloschen ist, ein gutes weinjahr, wovon eine nur unklarere erinnerung auch in dem Poitouschen gebrauch bewahrt scheint, nach welchem man ein mit stroh umwickeltes rad anzündet und damit durch das feld läuft, um es dadurch fruchtbar zu machen: Wolf Beitr. II, 393 [1]).

Gegen eine solche auffassung ist nicht etwa einzuwenden, dass die kenntniss eines regelmässigen ackerbaues den Indogermanen, da sie noch éin volk waren, nur in sehr geringem

---

*) Im ganzen gehört demselben anschauungskreise der mythos von Phaëthon an, nur dass er einer entwickelteren bildungsstufe, wenigstens in den uns überlieferten fassungen, sein entstehen verdankt. Wie Çushṇa stellvertreter des Sûrya ist Phaëthon der des Helios, an die stelle des rades ist natürlich der ganze sonnenwagen getreten; wie in unsern gebräuchen das rad im strome verlischt, findet Phaëthon sein grab im Eridanos. Dass er in unsern mythenkreis gehöre, macht auch die genealogie sehr wahrscheinlich; Klymene ist seine mutter und Klymene heisst auch die gemahlin des Prometheus, die mutter des Deukalion oder des Hellen, ebenso wird sie mutter der Pasiphaë vom Helios genannt. — Ueber Phaëthon vgl. Schwartz, Ursprung d. Myth. 76, der eine übereinstimmende auffassung giebt; Mannhardt, Deutsche Götterwelt 36, dagegen will in ihm den allabendlich in den wogen des meeres sterbenden sonnengott sehen.

1) [Vgl. auch den gebrauch mit den füchsen bei dem Ceresfest der Römer: Preller Röm. Myth.[1] s. 436f. = [3]II, 43 und dazu Steinthal in der Zeitschr. f. Völkerpsych. II, 134.]

grade beizulegen sei, dass man die vorstellung der Inder von einem missärnte bringenden dämon daher schwerlich als eine alte, die sie mit einem andern verwandten volke ursprünglich gemein haben könnten, ansehen dürfte. Das wort *yava*, mit welchem *Kuyava* zusammengesetzt ist, muss, wie aus *yavasa* weide, wiese, einem daraus gebildeten collectivum, hervorgeht, ursprünglich den graswuchs im allgemeinen oder vielleicht besonders den der körnerreichen gräser bezeichnet haben. Das letztere ist namentlich deshalb wahrscheinlich, weil kein einziger der kornfrucht bezeichnenden ausdrücke sich in gleicher ausdehnung wie *yava* bei mehreren indogermanischen völkern findet, da Inder, Zendvolk, Griechen, Litauer das wort skr. *yava*, zend. *yava*, griech. ζεά, ζειά, lit. *javaí* bewahrt haben, wonach ein mit diesem namen bezeichnetes korn den anspruch darauf hätte, das älteste brodkorn zu sein. Dieses allein auf sprachlichem wege gefundene resultat (vgl. meinen aufsatz „Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker" in Weber's Ind. Stud. I, 355) wird selbst noch durch alte überlieferungen geradezu ausgesprochen, indem nach eleusinischer sage gerste (ζεά) das zuerst geärntete korn war, Preller Dem. u. Pers. s. 293. Der gleiche glaube galt auf Kreta, wo man sogar den namen der Demeter daraus erklärte, παρὰ τὰς δηάς (= ζειάς): Preller Griech. Myth. I[1], 474. Da nun aber ζεά nicht nur für gerste, **(99)** sondern auch für dinkel und spelt erklärt wird, so stimmt zu diesen angaben sehr schön die nachricht des Plinius Hist. Nat. 18, 8[1]), dass *far* die älteste speise in ganz Latium gewesen sei (vgl. Rossbach Röm. Ehe s. 174) sowie die nachricht der Alvîssmâl, dass die saat bei den göttern *barr* genannt worden sei; dass letztere ausdrucksweise nämlich nichts weiter ist als eine bezeichnung des uralten, leidet wohl keinen zweifel; die übereinstimmung von *bar-r* mit lat. *far* (*farr-is* aus *fars-is*) und goth. *baris* (*bariz-is*), ags. *bere*, engl. *barley* giebt dafür den beleg[2]); dass das wort auch im hochdeutschen seine spur hinterlassen, hat Grimm in seiner schönen etymologischen entwicklung über *barn* gezeigt: D. Wörterb. I, 1138[2]). Dass sich aus diesen letztgenannten übereinstimmungen ergebe, dass gerste die verbreitetste getreideart der Germanen überhaupt und der Skandinavier im besonderen sei, sowie dass sich aus den für gerste und speise zusammenfallenden worten der Slawen und Finnen der schluss noch weiter ziehen lasse, hatte schon Weinhold Altnord. Leben s. 78

1) Ebd. 18, 14 dagegen: *antiquissimum in cibis hordeum.*
2) Ueber *far* u. s. w. vgl. noch Pictet Les Origines Indo-Europ. I[1], 268f.

ausgesprochen. Ich möchte noch zum schluss daran erinnern, dass — wenn wir den grund gefunden haben, aus welchem in den Alvîssmâl die benennung *barr* für getreide den göttern beigelegt wird — auch die zuweisung der benennung *æti* an die riesen vielleicht eine gleiche reale grundlage hat, indem die nachbarn der Normänner, nämlich Kelten und Finnen, entsprechende ausdrücke gleichen stammes besitzen: vgl. Grimm Gesch. d. d. Spr. 65. — Hatte nun aber, um auf *Kuyava* wieder zurückzukommen, *yava* die bedeutungen gras und korn neben einander, so ist *Kuyava* derjenige, welcher einen schlechten graswuchs hat, denselben durch seine wirksamkeit hervorruft — ein beiwort, welches daher dem ausdörrenden dämon wohl zusteht und in dieser auffassung auch in der ältesten zeit bei einem hirtenvolke schon vorhanden gewesen sein kann. Wenn die spätere zeit diese verderbliche wirksamkeit auf den landbau in grösserem umfange übertrug, so ist dies nur natürlich. Ich gehe aber noch weiter und glaube, dass man unter Kuyava auch den schädiger (**100**) namentlich der pflanzen und kräuter gemeint hat, aus denen berauschendes getränk, namentlich der soma, bereitet wurde, zu dem ja bei den Indern ebenfalls *yava* (in diesem falle gerste oder reis) verwandt wurde. Ich werde später zeigen, dass der dämon auch den himmlischen soma, das wolkennass, an sich reisst und wie er ihm von Indra geraubt wird, und dass die gleiche vorstellung sich bei Griechen und Germanen findet; daraus erklärt sich dann zur genüge, dass man in obigen gebräuchen an den sieg die hoffnung eines guten weinjahrs knüpfte. Dieser glaube knüpfte sich übrigens nicht nur an die oben mitgetheilten Konzer und Trierschen gebräuche, sondern er findet sich, nur in etwas anderer form, auch in Schwaben, wo eine mittheilung von Meier (s. 424) besagt, dass auf dem Frauenberge, vom dem die räder herabgerollt werden, eine gräfin Anna gewohnt haben soll, die alle jahr daselbst am Johannistage einen eimer wein unter die jugend vertheilt habe[1]). Dieselbe vorstellung erscheint ferner vor allem in dem trunk der Johannisminne, die sich an diese feier ganz besonders knüpft. Dass an die stelle des weins auch das johannisbier tritt (Nordd. Sag. s. 392 no. 84) sowie der meth (Grimm Myth. 585 [= [4] 514]), beweist nur um so mehr, dass irgend ein berauschendes getränk im alterthum in den kreis dieser vorstellungen gehörte, und dass der wein nicht das ursprüngliche gewesen zu sein braucht.

---

1) Vgl. hierüber auch Birlinger Volksth. aus Schwaben (1862) II, s. 99. 102.

Ein fernerer punkt der übereinstimmung unserer mit den vedischen gebräuchen scheint es mir nun aber auch zu sein, wenn es in der oben s. 43 angeführten stelle heisst: „*quidam bestiales, habitu claustrales non animo, docebant idiotas patriae ignem confrictione de lignis educere et simulacrum Priapi statuere, et per haec bestiis succurrere.*“ Das natürlichste scheint hier, die stelle so zu verstehen, dass das *simulacrum Priapi* der drehstab war, durch dessen reibung das feuer entzündet wurde. Das scheint durch einen schweizerischen gebrauch, den Grimm Myth. 573 [= [4] 504] anführt, noch wahrscheinlicher zu werden, wonach **(101)** ein spitzes holz, von einer schnur umschlungen, in einem holzgrübchen schnell drehen, dass es feuer fängt, „*de tüfel häla*“ den teufel entmannen heisst*); auch hier sehen wir also den drehstab mit dem zeugungsglied verglichen und es ist wenigstens klar, dass feuerentzündung und zeugung auch in deutschen gebräuchen in verbindung gebracht werden. Dabei verdient denn auch wohl beachtet zu werden, dass der gott, welchem die Johannisfeier ganz besonders galt, Frô, der nordische Freyr war, derselbe, der nach dem zeugniss Adam's von Bremen „*ingenti priapo*“ dargestellt wurde und dem bei hochzeiten opfer dargebracht wurden, Grimm Myth. 193 [= [4] 176], — wie sich denn auch andere zahlreiche gebräuche bei der Johannisfeier auf die liebe und ehegemeinschaft bezogen, wohin ich z. b. rechne, dass der sprung über das feuer mehrfach paarweis vollzogen wird: Wolf Beitr. II, 385 [1]). Im zusammenhange dieser vorstellungen fällt vielleicht auch neues licht auf den Freyr als sonnengott sowie darauf, dass er an die spitze menschlicher geschlechter, der Ingvaeones und Ŷnglîngar, tritt; doch gehört der letztere punkt noch zu sehr der vermuthung an, um darauf sichere schlüsse bauen zu können. Stand ferner die mühle Grotti des königs Frôði, die gold, glück und frieden, später salz mahlte, ursprünglich am himmel, so wird auch sie in den hier betrachteten kreis mythischer vorstellungen einzufügen und gleichfalls auf den Freyr als sonnengott zurückzuführen sein, neben dem aber zu gleicher zeit dem Thôrr gleichfalls eine bedeutende stelle in diesem mythus einzuräumen wäre, wie dies Mannhardt in der besprechung desselben (Germ. Mythen s. 398 ff.) sehr wahrscheinlich gemacht hat. Wir kommen weiter unten noch

---

*) Diese entmannung des teufels erinnert lebhaft an die des Uranos, zu der sich auch in Indien analoga finden; ebenso an die entmannung des Panu, die unten besprochen werden soll. — Vgl. noch Schwartz Urspr. d. Myth. 142 f.

1) Vgl. auch Birlinger Volksth. aus Schwaben II, s. 97 f. 104. [Mannhardt Wald- und Feldkulte II, XV.]

einmal auf dieselbe zurück, wo sich noch weitere gründe für diese auffassung ergeben werden.

Neben dem sinnlichen moment, wie wir es in den eben besprochenen gebräuchen auftreten sehen, stand aber auch (**102**) ein sittliches, wie es sich namentlich bei den funkenfeuern, dem scheibentreiben u. s. w. mehrfach herausstellt. Panzer hat dies im zweiten bande seiner Bairischen Sagen und Bräuche s. 541 kurz mit den worten ausgesprochen: „Aus den vorstehenden reimen lässt sich folgendes ableiten: mit der feuerscheibe konnte selbst die heilige dreifaltigkeit geehrt werden; sie zeigt sich geliebten und geehrten personen hold, beschämt und rügt lächerliches und unziemliches, brandmarkt das laster, enthüllt das verbrechen und schont selbst den teufel nicht; sicher dachte man sich dabei ein höheres göttliches wesen, welches die scheibe lenkte.“ Im folgenden vergleicht er dann damit das, was mittelhochdeutsche dichter über die Sælde und ihr rad melden, aber eben nur die vergleichung darf man zulassen, und nicht zugeben, dass die gebräuche etwa aus dieser vorstellung hervorgegangen seien. Das rad, die scheibe selbst, die getrieben wurde, konnte schwerlich etwas anderes als das rad der sonne vorstellen, die uns noch heute das verborgene an das licht bringt und der der teufel und sein anhang abgekehrt und verhasst sind, so dass sie nicht werth sind von ihr beschienen zu werden. Das ist deutlich dieselbe vorstellung, die wir auch bei Griechen und Indern entwickelt sehen, wenn es Il. Γ 277 heisst:

Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε,
Ἠέλιος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις . . . .
ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά·

vgl. Od. λ, 109. μ, 323 und Hymn. in Cer. 62:

Ἠέλιον δ' ἵκοντο, θεῶν σκοπὸν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν.

Rv. IV, 1. 17:

ā̆ sū̆ryo bṛhatás tishṭhad ájrâṅ ṛjú márteshu vṛjinā̆ ca páçyan
auf stieg die sonne zur gewaltgen fläche,
so recht als unrecht bei den menschen schauend

Rv. VI, 51, 3:

ṛjú márteshu vṛjinā̆ ca páçyann abhícashṭe sū̆ro aryá évân (**103**)
so recht als unrecht bei den menschen schauend
blickt mild die sonne auf der erde treiben.

Rv. IV, 3. 3:

táṃ sū̆ryaṃ haritah saptá yahvīḥ spáçam viçvasya jágataḥ vahanti
den Sûrya, der durchspäht die ganze welt,
ihn ziehen die sieben grossen goldenen.

Man sieht, die ganze vorstellung stimmt so sehr, man möchte fast sagen, zum theil noch wörtlich überein (*spaç* und *σκοπός*, *vṛjina* und *wrong*), dass man auch sie wird getrost mit in den kreis der von uns besprochenen anschauungen ziehen dürfen[1]).

Wenn wir ferner oben sahen, dass Griechen, Römer und Inder bei der wahl des holzes ganz besonders diejenigen gewächse aussuchten, die schon die natur miteinander vereinigt hatte, schlingpflanzen und schmarotzergewächse, und die bäume, die sie sich als stütze erwählt, so ergiebt sich auch daraus, dass jene vorstellungen von der zeugung den ganzen mythenkreis auf's innigste durchdrungen hatten; in ihnen wurzelt auch offenbar jene sitte von vermählungen der pflanzen miteinander, von der Jacob Grimm (Ueber Frauennamen aus Blumen s. 7 ff. [= Kl. Schriften II, 374 ff.]) schöne nachweise aus indischen, römischen und germanischen überlieferungen beigebracht hat. Grimm sagt mit beziehung darauf, dass bei den Römern besonders zwei weibliche bäume mit der ebenfalls weiblichen rebe vermählt werden, mit recht: „der brauch aber scheint desto alterthümlicher, da die ihm zu grunde liegende vorstellung längst in verwirrung gerathen, also auf eine frühe zeit zurück zu leiten ist, in welcher an die stelle der pappel oder ulme ein anderer männlicher baum treten konnte.“ Von den oben namhaft gemachten gewächsen haben allein die indischen *çamî* (weiblich) und *açvattha* (männlich) noch das anrecht als wirkliche gatten zu gelten, bei den übrigen widerspricht das grammatische geschlecht; doch zeigen des Kâtyâyana worte, dass auch in Indien eine andere wahl als die gerade dieser beiden gestattet war, welche selbst zu den zeiten der abfassung (**104**) des Brâhmaṇa schon bei den Vâjasaneyin allgemein geworden war.

In diesem zusammenhang wird es nun auch erklärlicher werden, wenn nach germanischer und griechischer sage die menschen, alle oder einzelne, von bäumen stammen, und mit ihnen zugleich das feuer vom himmel gekommen sein sollte (oben s. 25); in dem allmählig sich höher und breiter erhebenden wetterbaum sah man zunächst gleichsam narthex und esche, beide ja bekanntlich mit weit auseinander fahrenden ästen und blättern, an die sich anderes rankengewächs anschloss; und wie man das geheimniss der feuerzeugung sicher der natur abgelauscht, indem man im urwald einen dürren vom sturme gepeitschten rankenschoss in eines astes höhlung endlich aufflammen sah, so versetzte man den gleichen vor-

1) Vgl. noch Wackernagel Ἔπεα πτερόεντα s. 14 = Kleinere Schriften III, 193 f.

gang auch an den himmel, und liess dort das feuer und den erstgeborenen aus der esche (oder auch aus der eiche ἀπὸ δρυός) entspringen. Aus einem solchen bilde konnte sich dann um so leichter der den himmlischen funken herabbringende vogel entwickeln, als der blitz, der geflügelte, schon von selbst dazu anlass gab, und baum und vogel sich gleichsam von selbst gesellende begriffe sind. Wenn nun aber die feuergeburt und die menschengeburt sich fast vollständig gleichstanden (oben s. 64f.), so wurde der feuerbringer auch zu gleicher zeit natürlich menschenbringer, wie wir dies an Phoroneus sahen, der ausser dem feuer sich selbst als ersten könig und als ersten menschen brachte (oben s. 26); noch deutlicher und unzweifelhafter erscheint dies aber am Picus, der — wirklich ein vogel und ein feuerbringer — zugleich erster könig Latiums ist. Und dieser Picus war nun zugleich auch nebst seinem bruder Pilumnus schutzgott der kindbetterinnen und der kleinen kinder: *Natus si erat vitalis ac sublatus ab obstetrice, statuebatur in terra ut auspicaretur rectus esse, diis coniugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebatur.* Varro de vita P. R. lib. II. — *Varro Pilumnum et Picumnum infantium deos esse ait eisque pro puerpera lectum in* **(105)** *atrio sterni, dum exploretur an vitalis sit qui natus est.* Serv. V. A. X, 76: Preller Röm. Myth. ¹332 [= ³I, 376]. Wenn also, wie wir hier sehen, dem Picumnus bei der geburt ein lager bereitet wird, so scheint das den grund gehabt zu haben, dass er für den lebensbringer galt; er brachte wohl dem neugeborenen den himmlischen feuerfunken der seele, der nach griechischer sage von Prometheus den aus thon gebildeten menschen eingepflanzt wurde [1]). Für diese auffassung spricht auch noch der *Pilumnus*, der unzweifelhaft vom *pîlum*, sei es nun stempel, mörserkeule, sei es geschoss, wahrscheinlich aber von beiden seinen namen hat. Pilumnus, der bruder des Picus, ist wie es scheint nur sein doppelgänger; das *pilum*, von dem er den namen hat [2]), ist, denke ich, deutlich genug die oben s. 61 besprochene donnerkeule; auch darauf wird gewicht zu legen sein, dass Pilumnus von den bäckern verehrt wurde (Preller, Röm. Myth. a. a. o.) und der rothhaubichte schwarzspecht, in Norwegen Gertrudsvogel genannt, aus einer backenden frau verwandelt sein sollte (Asbjörnsen og Moe, Norske Folke-Eventyr ³ p. 6 (no. 2) = I, 8f. der übersetzung von Fr. Bresemann,

---

1) [Ganz anders Mannhardt Wald- und Feldk. II, 124f.; vgl. 335.]

2) Zu der form der ableitung vgl. Curtius in den Symb. philolog. Bonn. p. 277 [anders Zeyss in der Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XVII, 419f.].

Berlin 1847. Grimm Myth. 639 [= [4] 561]. C. Russwurm Sagen aus Hapsa lu. s. w. p. 171f. [Vgl. unten p. 104 und Mannhardt Wald- und Feldk. II, 334]). Bemerkenswerth ist dabei dann auch der schluss des norwegischen märchens, welches diese verwandlung erzählt, in welchem Christus über die frau die verwünschung ausspricht: „nicht öfter sollst du zu trinken haben, als wenn es regnet.“ Daher hackt und pickt sie beständig in den bäumen nach futter und piept immer, wenn es regnen will; denn sie ist beständig durstig[1]). Durch diesen schluss wird der specht denn auch deutlich genug mit den wolken in verbindung gebracht. Wenn nun aber Picus und Pilumnus schutzgötter der kinder sind und ich wahrscheinlich zu machen suchte, dass mindestens jener der seelenbringer war, so gewinnt dies noch besondere stütze durch unseren verwandten jugendglauben vom kinder bringenden storch[2]). Dass der teich oder brunnen, aus dem er sie holt, die wolke sei, kann nicht bezweifelt werden, ebenso wenig, dass ihm übernatürliches wesen (**106**) beigelegt wurde (störche sollen verwandelte menschen sein, also wie Picus mensch und vogel — das ist schon alter glaube, den Aelian Hist. anim. III, 23 kennt, vgl. Rochholz Alem. Kinderl. p. 88, bei uns noch mehrfach bekannt: vgl. Nordd. Sagen u. s. w. p. 400, no. 116. Wolf Beitr. I, 166; II, 434. Liebrecht zu Gervasius Tilb. p. 156ff.); keiner aber wie er passte zum vogel der gewitter, weil er mit ihnen ging und wieder kam, überdies brachte ihn die rothe farbe seiner beine, wie ähnliche eigenschaften bei andern thieren (schwalbe, rothkehlchen wegen der rothen brust, eichhörnchen, fuchs wegen des fells), leicht in be-

---

1) „Der weihe *(falco milvus, káně)* darf nach dem čechischen volksglauben aus keinem brunnen trinken, sondern nur aus den pfützen, die nach einem regen in den gruben des felsens stehen bleiben“ u. s. w. Grohmann, Abergl. u. Gebr. aus Böhmen und Mähren no. 460, p. 66. Nach griechischer überlieferung ist der rabe, weil er den ihm gewordenen auftrag, aus einer quelle wasser zum opfer zu holen, schlecht erfüllt hat, von Apollon verurtheilt worden, während einer gewissen zeit durst zu leiden: Eratosth. Cataster. XLI bei Westermann *Μυθογράφοι* p. 265f., besprochen von Schwartz Urspr. d. Myth. p. 199f. Daran schliesst sich zunächst der schwäbische glaube bei Birlinger Volksthüml. aus Schwaben I, p. 123, no. 181, 4: „Um sommerjohanni bei der hitze strecken alle raben ihre schnäbel auf; dieses ist eine strafe dafür, dass jener rabe in der arche, den Noe fliegen liess, nichts ausrichtete.“ „In den hundstagen trinke keine krähe, sagt man im Halberstädtischen:“ Nordd. Sagen, Märchen u. Gebr. p. 400, no. 115. [Sollte mit verwandten vorstellungen auch die bedeutung von skr. *kâkapeya*, pâli *kâkapeyya* („bis an den uferrand voll wasser, so dass eine krähe daraus trinken kann“ Böhtlingk Skr.-Wb. in kürzerer Fassung II, 297; vergl. Buddhist Suttas transl. by Rhys Davids (Sacred Books of the East XI, p. 179) zusammenhängen?] Der indische câtaka soll ebenfalls nur regentropfen trinken: [Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 366f.] Benfey in den Gött. gel. Anz. 1860, st. 24, p. 227.

2) Der storch ist bote der ehegöttin Hera: Porphyrius de abstinentia 3, 5.

ziehung zum feuer. Daher sagt man von ihm: Er schützt das haus vor wetterschlag, weshalb man ihn nicht tödten darf; er ist ein heiliger vogel, und man darf selbst sein nest nicht stören, sonst schlägt der blitz ein: Wolf Beitr. II, 218. Dem storche legt man an der Schwalm ein wagenrad auf's dach, worauf er bequem sein nest bauen kann, das haus ist dann gegen den blitz gesichert: Lyncker Hess. Sag. no. 191. Ein gereizter storch, dem die jungen aus dem nest gestossen waren, kam mit einem feuerbrand im schnabel geflogen und warf ihn in sein nest, wodurch das ganze haus in brand gerieth: Wolf Beitr. II, 435. Zeigen solche züge, dass auch der storch mit dem feuer in näherer beziehung gestanden haben müsse, so ist andererseits über seine verbindung mit den vorstellungen von der geburt kein zweifel. Galt er demnach als der lebensbringer, so fühlt man sich fast versucht den dunkeln beinamen des thiers, *adebar*, *odebero* u. s. w. auf ein dem ahd. *atum*, nhd. *athem*, *odem*, alts. *athum* nahe stehendes *adhi*, *adi*, *odi*, *oti* (vergl. altn. *ôđr* m. mens, animus, *œđi* ingenium, intelligentia, sapientia; auch althochdeutsch findet sich neben *atum* die spirans und media in *adhmot*, *adhmuot* flat und in *adum*: Graff I, 155; streng entsprechend der skr. tenuis in *âtman* ist die altsächsische spirans und die althochdeutsche media, die epenthese des vocals hat aber augenscheinlich störend eingewirkt; über die namen des storches vgl. man noch Rochholz Alem. Kinderl. p. 85) zurückzuführen, dann wäre er (**107**) der seelen-, nicht der kinderbringer, wozu ihn nur die naive kindliche auffassung umgestalten konnte[1]). Für unsere auffassung des vogels als ursprünglichen

---

1) Ueber die vorstellungen vom storch und seine namen vgl. man u. a. noch Birlinger Volksthüml. aus Schwaben I, p. 118f. no. 175. Grimm Myth. 638 [= [4]560. Nachtr. p. 193] und D. Wörterb. I, 176. Grohmann Abergl. u. Gebr. aus Böhmen u. Mähren no. 433—442, p. 64. Lerch Forschungen über die Kurden I, XVI. II, 88. Mannhardt Zeitschr. f. d. Myth. IV, 393. Mülhause Urreligion des deutschen Volkes 11f. 120. Pictet Origines indo-européennes I[1], 394. Pott in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 31 und in den Beitr. z. vergl. Sprachf. IV, 97. Schiller zum Thier- und Kräuterb. des mecklenb. Volkes I, 3. Wackernagel *Ἔπεα πτερόεντα* p. 9. 12 = Kleinere Schriften III, 185. 189. — Nach čechischer vorstellung bringt die krähe die kinder: Feifalik in der Zeitschr. f. d. Myth. IV, 333. Grohmann a. a. o. no. 455, p. 65, mit der anm. (Koronis ist tochter des Phlegyas und mutter des Asklepios; ebenso führt eine Hyade diesen namen [Pape-Benseler s. v.]). Wie der storch und der dem donnergott heilige füerböter (Grimm Myth. 167 [= [4]152]. Schiller a. a. o. II, 18. Archiv f. meckl. Landesk. 1864, p. 557 no. 344) zündet auch der rabe häuser an: Zingerle Sagen u. s. w. aus Tirol p. 390 no. 694. Liebrecht in Pfeiffer's Germania V, 122. — Vergl. die incendiaria avis, oben p. 31. Daran schliessen sich die raben Ođins und der sog. nachtrabe als gewittervögel an, vergl. Schwartz Urspr. d. Myth. p. 204. — Nach Grimm D. Wörterb. III, 1663 gehört vielleicht auch der finke zu den feuerbringenden vögeln.

seelenbringers spricht noch ganz besonders die in zahlreichen deutschen überlieferungen vorkommende vorstellung der nach dem tode als vogel entflatternden seele: Grimm Myth. 788 [= [4]690f. Nachtr. 246f.], Rochholz Schweizersagen a. d. Aargau I, 245. 293. II, 44; Liebrecht zu Gerv. Tilb. p. 115f., Wackernagel *Ἔπεα πτερόεντα* p. 40 = Kleinere Schriften III, 234f.[1]). Es wäre von grossem interesse zu wissen, ob bei den anderen verwandten völkern ähnliche überlieferungen vom storch oder anderen vögeln nachweisbar sind.

Ich benutze die gelegenheit hier noch eine sage von einem feuerbringenden vogel nachzutragen, die ich oben s. 29ff. übersehen habe[2]); sie steht in verbindung mit einem gebrauche, der zum theil auf rein keltischem gebiet vorkommt und daher wahrscheinlich auch in England und Frankreich gleichen ursprungs ist. Bereits in der Germania (Neues Jahrb. der Berl. Gesellsch. f. deutsche Spr.) VII, 433f. habe ich auf den gebrauch der bewohner der insel Man, den zaunkönig zu jagen, aufmerksam gemacht. Wolf bringt darüber in seinen Beitr. II, 436ff. (wo statt „Island" „Irland" zu lesen ist, p. 436, z. 14 v. u.) weitere nachweise[3]). Die heiligkeit des thiers ergiebt sich schon aus dem englischen spruch:

a robin[4]) *and a wren*
are God Almighty's cock and hen,

sowie aus dem umstand, dass sein nest zu stören für frevelhaft gilt. (Germania a. a. o. 431. Wolf a. a. o. p. 436. Halliwell Nursery

---

1) Hierher gehört auch offenbar der aberglaube „It is said that for a bird to fly into a room, and out again, by an open window, surely indicates the decease of some inmate:" Choice Notes from „Notes and Queries". Folk Lore. London 1859, p. 61.

2) Windischmann hat mir noch folgendes hierhergehörige mitgetheilt: „Die Perser feiern nach dem Bundehesh p. 61, 9 [cap. XXV, Justi übers. p. 34. Pahlavi Texts, transl. by West I (Sacred Books of the East V), p. 95] ein feueranzündungsfest, von welchem Hyde De relig. vet. Pers. p. 255 ausführlich handelt. Dieses fest Sadeh ist nach der Angabe des Burhân i qâti' bei Vullers Lex. pers. am zehnten tag des monats Bahman herkömmlich, an welchem die Perser viele feuer anzünden, ihre könige aber gefangenen vögeln kräuterbüschel an die füsse binden, die angezündet werden, damit die losgelassenen vögel das feuer in wald und feld tragen. [Vgl. oben s. 87 mit anm. 1.] Nach einigen hatte Gayumart zu ehren seiner hundert *(sad)* söhne und töchter in der nacht, in der sie zur mannbarkeit gelangten, viele feuer anzünden lassen. Nach anderen hat Husheng das fest eingesetzt zum andenken an den tag, da der von ihm auf den drachen geworfene ungeheure stein, indem er auf einen anderen fiel, das feuer aussprühen machte, welches die halme anzündete und den drachen verbrannte. Die beschreibung dieser that und der ursprung des festes findet sich bei Firdusi in dem abschnitte Husheng.

3) Vergl. auch Weinhold Weihnacht-Spiele und Lieder, p. 17.

4) Eine merkwürdige welsche legende vom robin, die ihn gleichfalls mit dem feuer in verbindung bringt, findet sich in den Choice Notes etc. p. 185.

Rhymes [2] p. 123. Chambers Popular Rhymes of Scotland p. 41.) Sie gewinnt weitere stütze dadurch, dass nach dem glauben der bewohner von Man (den ich a. a. o. schon mitgetheilt) der zaunkönig eine verwandelte fairy ist; ich gebe hier den vollständigen bericht, wie ich ihn aus einem artikel des Mirror vol. IV ausgezogen habe: „*The ceremony of hunting the wren is founded on this ancient tradition. A fairy of uncommon beauty once exerted such undue influence over the male population, that she seduced numbers at various times, to follow her footsteps, till by degrees she led them into* (**108**) *the sea, where they perished. This barbarous exercise of power had continued so long, that it was feared the island would be exhausted of its defenders. A knight-errand sprung up, who discovered some means of countervailing the charms used by the siren and even laid a plot for her destruction, which she only escaped at the moment of extreme hazard, by assuming the form of a wren. But though she evaded punishment at that time, a spell was cast upon her, by which she was condemned to reanimate the same form on every succeeding new-year's day, until she should perish by a human hand. In consequence of this legend, every man and boy in the island devote the hours from the rising to the setting of the sun, on each returning anniversary, to the hope of extirpating the fairy. Woe to the wrens which show themselves on that fatal day, they are pursued, pelted, fired at, and destroyed without mercy; their feathers are preserved with religious care; for it is believed, that every one of the relics, gathered in the pursuit, is an effectual preservation from shipwreck for the ensuing year, and the fisherman, who should venture on his occupation, without such a safeguard, would, by many of the natives, be considered extremely foolhardy.*“ Es wäre erwünscht, von diesem etwas romantisch gefärbten bericht einfachere überlieferungen zu erhalten; jedenfalls ist auch schon das mitgetheilte hinreichend, um in dem zaunkönig ein verwandeltes göttliches wesen zu erkennen, dessen jagd augenscheinlich veranstaltet wird, um in den besitz seines schützenden gefieders zu gelangen. Den gleichen gebrauch das thier zu jagen (aber am ersten weihnachtstage oder ende des december) bringt Wolf a. a. o. aus Irland und dem südlichen Frankreich bei (vgl. auch Halliwell Nursery Rhymes [2] p. 248 ff., wo auch das dabei auf Man gesungene lied in übersetzung mitgetheilt wird); der erjagte vogel wurde zwischen zwei sich kreuzenden reifen aufgehängt, feierlich umhergetragen und dabei gesungen, dass er der könig der vögel sei; in Carcassonne trug man ihn umher „*attaché à un baton orné d'une guirlande* (**109**) *d'olivier*,

de chêne et de gui." Seine namen sind ausser dem gewöhnlichen *roitelet* in Frankreich *le Roy Bertauld*, *Berichot*, *boeuf de dieu*, *reblet*, *racatin*, *poulette au bon Dieu* (= *God's hen*), *oiseau de Dieu**). Abweichend von der oben mitgetheilten sage auf der insel Man wird in der Normandie erzählt (Amélie Bosquet La Normandie romanesque et merveilleuse p. 220 bei Wolf a. a. o. 438): „*il fallait un messager pour apporter le feu du ciel sur la terre. Le roitelet, tout faible et délicat qu'il est, consentit à accomplir cette mission perilleuse. Peu s'en fallut, qu'elle ne devint fatale au courageux oiseau, car durant le trajet le feu consuma tout son plumage et atteignit jusqu'au leger duvet qui protégeait son corps fragile. Emerveillés d'un dévouement si généreux, tous les oiseaux d'un commun accord vinrent chacun offrir au roitelet une de leurs plumes, afin de revêtir sa chair nue et frissonnante. Le hibou seul se tint à l'écart, mais son insouciance excita contre lui l'indignation des autres oiseaux à tel point, qu'ils ne voulurent plus désormais le souffrir en leur compagnie.*" Alle umstände zeigen hier, dass die sage von dem vogel nicht etwa neueren ursprungs ist; gebrauch und überlieferung, verbunden mit den oben von uns beigebrachten sagen über den feuerbringenden vogel zeigen, dass auch diese im fernen alterthume wurzeln müsse. Das vorkommen dieser überlieferungen auf rein keltischem boden, wie auf Man und Irland, macht wahrscheinlich, dass sie keltischen ursprungs sind. Die theilweise übereinstimmung der letzten sage mit dem bekannten deutschen märchen (Grimm KHM. no. 171 und III, 246; vergl. auch Schiller Zum Thier- und Kräuterbuche des mecklenb. Volkes II, 17b), das Wilhelm Grimm schon in hebräischer aufzeichnung des XIII. jahrhunderts nachgewiesen hat (Wolf Zeitschr. I, 2) und die von Massmann Germania (Neues Jahrb. d. Berl. Ges. f. deutsche Spr.) IX, 66f. nachgewiesenen andeutungen der alten — τρόχιλος ἀετῷ πολέμιος: Aristoteles; dissident aquila et trochilus, si credimus, quoniam rex appellatur (**110**) avium: Plin. Hist nat. X, 74 — zeigen, dass hier sehr alte überlieferungen vorliegen.

Wenn wir in der vorstehenden sage es klarer als in irgend einer anderen der früher von uns besprochenen ausgedrückt finden, dass der himmlische funken von einem vogel zur erde herniedergebracht wurde, und der umstand, dass sie sich bei einem volke indogermanischen stammes findet, von doppeltem gewicht ist, so möge am schlusse der betrachtung dieses sagenkreises noch ein

---

*) Vgl. noch weiteres bei Massmann in der Germania (Neues Jahrb. d. Berl. Ges. f. deutsche Spr.) IX, 66f.

zeugniss platz finden, das einen directen beweis für die versetzung des irdischen feuerzeuges an den himmel giebt, aber einem nicht indogermanischen volke angehört. Ich verdanke dasselbe meinem verehrten freunde Schiefner in Petersburg, der mir auch das weitere hierher gehörige material mitgetheilt hat. In den von Topelius herausgegebenen finnischen runen (Suomen Kansan Wanhoja Runoja, des finnischen volkes alte runen, bd. III, p. 17—19, Åbo 1826) findet sich folgende im Bulletin histor.-philol. T. VIII, 62ff. in einem aufsatz Sjögren's wiederabgedruckte stelle:

Pistän hyyhyn hyppyseni,
Jäällä jähytän käteni,
teen tulen tehottomaksi,
walkian warattomaksi,
kuuman huimelottomaksi,
Panun miehuottomaksi.
Panu parka, Tuonen poika,
kirnusi tulisen kirnun,
säkeisin säihytteli,
pukemissa puhtaissa,
walkehissa waatteissa.

Die stelle ist einer beschwörung des feuers entnommen und lautet in Schiefner's übersetzung folgendermassen: **(111)**

In den reif steck ich die finger,
Kühle meine hand im eise,
Mache unwirksam das feuer,
Unvermögend ich die flamme,
Kraftlos ich des feuers brausen,
Nehm' die manneskraft dem Panu*).
Tuoni's sohn, der arme Panu,
Butterte im feuerfasse,
Fleissig funken um sich werfend,
Angethan mit reinem anzug,
In dem glänzenden gewande.

Wir finden also hier den vorgang der feuerentzündung direct der butterbereitung verglichen, und zwar ist dieser vergleich um so merkwürdiger als er mit einem den benachbarten völkern entlehnten worte „*kirnusi tulisen kirnun*“ ausgedrückt wird. Das butterfass heisst nämlich finn. *kirnu*, ehstn. *kirn*, entsprechend dem altn. *kirna*, schwed. *kärna (tjärna)*, lett. *kẽrne*. Ebenso heisst der

*) Ueber diesen zug vergl. oben s. 90.

butterstössel im finnischen und wotischen *mäntä*, ehstnisch verkürzt *mänd*, welche, wie Schiefner bemerkt, wohl zunächst dem lit. *menturis*, lett. *mêturis* anzureihen sind. Das scheint doch fast darauf zu deuten, dass diese völker die butterbereitung, mindestens diese art derselben, erst von ihren nachbarn kennen lernten, und könnte dafür sprechen, dass sie auch jenes bild wie so vieles in ihrer mythologie von den Germanen herübergenommen hätten. — Der feuer- und funkenwerfende gott, dem die beschwörung seine kraft nehmen soll, heisst nun aber *Panu*, und dieser ist, wie Castrén (Vorlesungen ü. d. Finn. Myth. übertr. von Schiefner, p. 55 ff.) nachweist, der sohn der sonne; ich lasse die betreffende stelle hier folgen:

„Von dem sogenannten *Päivän poika* muss man einen **(112)** andern sonnensohn unterscheiden, der der gott des feuers ist und *Panu* zum unterschiede von dem materiellen feuer, welches *tuli* heisst, benannt wird. Zwar pflegt dieser unterschied oft vernachlässigt zu werden und das wort *panu* wird auch zur bezeichnung des materiellen feuers gebraucht*); dass sich aber der angegebene unterschied in dem begriffe beider wörter bisweilen geltend macht, davon zeugt folgendes gebet in der ältern ausgabe der Kalevala, rune 26, vers 431—441:

Panu poika aurinkoisen,
Armas auringon sikiä!
Tuli nosta taivosehen,
Kehän kultasen keselle,
Vahan vaskisen sisälle,
Kun kuki emonsa luoksi,
Luoksi valtavanhempansa.
Pane päivät paistamahan,
Yöt laita lepeämähän,
Aamulla ylenemähän,
Illalla alenemahan.

Panu, du, o sohn der sonne,
Du, o spross des lieben tages!
Heb' das feuer auf zum himmel,
In des goldnen ringes mitte,
In des kupferfelsens innre,
Trag es wie ein kind zur mutter,
In den schooss der lieben alten.

---

*) Z. b. Kalevala, rune 48, vers 302.

Stell es hin am tag zu leuchten,
In den nächten auszuruhen,
Lass es jeden morgen aufgehn,
Jeden abend niedersinken.

Diese stelle giebt übrigens auch darüber auskunft, dass die Finnen der urzeit die sonne für eine auf eine gewisse weise eingehegte feuermasse und das irdische feuer für eine (**113**) emanation aus der sonne ansahen, oder, mit der rune zu sprechen, für ein kind der sonnenmutter. Da demnach sonne und feuer im grunde ein und derselbe gegenstand sind, so ist es offenbar, dass die verehrung des feuers bei unsern voreltern mit der verehrung der sonne zusammenfallen musste und dass Panu nicht als eine selbständige gottheit, sondern nur als ein sohn der sonne verehrt werden konnte."

Die verbindung der vorstellungen der beiden oben mitgetheilten gedichte ergiebt zweifellos, dass Panu, der gott des irdischen feuers, zugleich der entzünder des himmlischen sonnenfeuers ist, und wenn er aufgefordert wird das feuer in des goldnen ringes mitte zum himmel hinaufzuheben, so wird damit nur die neuentzündung des am abend verloschenen sonnenfeuers ausgesprochen; diese entzündung wird man dann aber schwerlich anders als in der von dem beschwörungsliede gemeldeten weise zu denken haben, nämlich als butterung im feuerfasse. Unter allen umständen finden wir hier wenigstens die auf indogermanischem boden bei den göttern nur durch indirecten beweis nachweisbare entzündung des feuers durch drehung denselben direct beigelegt und die sprachlichen ausdrücke machen es nicht unwahrscheinlich, dass diese vorstellung erst von germanischen oder litauisch-lettischen nachbarn herübergenommen sei. — Schiefner hatte in den anmerkungen zu Castrén's Vorlesungen p. 326 den *Panu* mit skr. *bhânu* zusammengestellt, was sonne, strahl bedeutet; er stellt jetzt die frage (da sich das wort nämlich in den verwandten sprachen nicht findet), ob es etwa von altn. *fáinn* splendidus entlehnt sei und ist bei der grausenhaften stellung, die *Panutar* (Panu's tochter) einnimmt (Ganander, Mythologia Fennica p. 66), versucht anzunehmen, dass ausserdem auch noch das schwed. *fan* (der teufel, böse feind), das finnisch ebenso zu *Panu* werden könne, eine rolle mitgespielt habe. Jedenfalls hat die letztere annahme um so mehr für sich, als *Panu* in der ersten rune *Tuonen poika*, Tuoni's sohn, genannt wird; *Tuoni* ist aber gott der unterwelt und von (**114**) seinem grausenhaften sohn berichtet Castrén a. a. o. p. 131, der überdies anzunehmen

scheint, dass die vorstellung von einer durch geister bewohnten unterwelt ebenso wie das wort *Tuoni* (das er mit *tod* und θάνατος von gleichem ursprung hält), welches sich in den meisten verwandten sprachen gleichfalls nicht findet, fremder überlieferung entstamme (p. 128). Eine bemerkung Schiefner's zu Castrén's annahme, dass die entlehnung ziemlich alt sein dürfe, da sich auch im ehstnischen das wort noch im namen des storchs *tone kurg* eigentlich Tuoni's kranich (was finnisch *Tuonen kurki* lauten würde) finde, spricht ebenfalls für diese annahme, wenn man das oben p. 95 über den storch mitgetheilte berücksichtigt.

Ich bemerke noch, dass auf meine anfrage bei Schiefner, ob sich die gewinnung des feuers durch drehung vielleicht noch anderweitig nachweisen lasse, er mir schreibt, dass man, nach einer ihm gewordenen mittheilung des hrn. Mag. Paul Tikkanen, in Tavastland vor zeiten feuer erlangte, indem man durch ein offenes loch einer wandecke ein stöckchen so lange auf das emsigste hin und her rieb, bis man feuer bekam. Nach einer mittheilung des herrn Mag. Ahlquist, der eben von einer reise zu den Wogulen zurückgekehrt war, behaupten ferner die leute jenseits des Ural, dass der waldbrand häufig so seinen anfang nehme, dass ein baum durch den sturm geknickt und auf einen anderen geworfen wird, darauf aber bei heftiger hin- und herbewegung beider stämme feuer zum vorschein komme.

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass wie es oben wahrscheinlich schien, dass die mühle Grotti in den von uns betrachteten mythenkreis gehöre, so sich hier auch der finnische Sampo offenbar anreiht, auch er, wie Schiefner (Zur Sampomythe im Bulletin hist.-phil. VIII. no. 5, p. 1—8) sehr wahrscheinlich gemacht hat, ursprünglich germanischer abstammung[1]). Schiefner sagt a. a. o. p. 8: „Verbleibt dem nordlande, dem winterlichen bereiche, auch der bunte sternenhimmel (d. i. *ilman kansi*), so ist ihm wenigstens (**115**) periodisch das glanzvolle, strahlenreiche tagesgestirn des firmaments entzogen. Dass wir dieses ursprünglich im Sampomythus zu suchen haben, dürfte wohl schwerlich zu bezweifeln sein.“ Jacob Grimm schon, der zuerst die identität des Sampo und des Grotti ausgesprochen und dabei an die mühlen des noch lebenden volksliedes erinnert hatte, welche über nacht oder an jedem morgen silber und gold mahlen, hatte gefragt

1) Zum Sampo vergl. jetzt die ausführliche darlegung von Donner, Der Mythus vom Sampo: Acta Soc. Scient. Fennicae. Tom. X, 137—163 und Friis, Lappisk Mythologi (Christiania 1871) § 7, p. 47—52.

(Höfer's Zeitschr. I, 29) „ist es von der aufsteigenden, den horizont vergoldenden tagesröthe hergenommen?" Diesen auffassungen hat sich Castrén in seinen Vorlesungen p. 261 ff. in der hauptsache angeschlossen, insofern auch er die entlehnung von den Germanen zuzugeben scheint; dagegen sagt er, dass sich Sampo wie sein vorbild Grotti nicht auf einen wirklich existirenden gegenstand beziehe, sondern ein talisman für irdisches glück jeglicher art sei und bleibe, eine ansicht, die Schiefner (p. 270 anm.) nach ausführlicher darlegung der Castrén'schen ansicht nicht theilen zu können erklärt. Abweichend von Grimm und Schiefner will dagegen Mannhardt in dem Sampo die wolke sehen (Germ. Myth. p. 400), was man nicht geradezu gelten lassen kann, sondern nur in dem sinne, dass die wolke oft die feurige stampfe oder mühle umhüllt. Dass aber die auffassung der sonne als mühle[1]) echt germanisch sei, geht schon aus der wundermühle des königs Frôði und aus der weiten verbreitung des betreffenden märchens (zu den citaten bei Mannhardt a. a. o. 399 füge man noch Sv. Grundtvig, Gamle danske Minder I, 110 und die färöische sage von der alten mit der mühle, die gold mahlt: Antiquarisk Tidskrift 1849—1851, p. 196) bei den germanischen stämmen hervor; denn dass auch hier die mühle die sonne sei, zeigen noch die reste derselben vorstellung in dem glauben der Niederdeutschen (vergl. meine Westfälischen Sagen II, 85 f.): In der gegend von Saldern im Braunschweigschen nennt man die milchstrasse die himmelstrasse; ein alter bauer erzählte, sie sei die mitte der welt und die sonne stehe regelmässig um mittag in derselben. — Ein mann in Goldbeck jenseit Rinteln sagte, die milchstrasse heisse der mühlenweg und führe in gerader **(116)** richtung von der Schauenburg nach Detmold. Mit gleichem namen nannte man sie mir zu Barssum bei Pyrmont und zu Loccum westlich von Rehburg. Sie sieht aus, sagt man, als sei sie mit mehl bestreut; aus diesem grunde heisst sie auch offenbar in Siebenbürgen der mehlweg (Müller Siebenbürg. Sagen p. 343). — Dieselbe frau, aus deren echt heidnischer erinnerung ich bereits in Wolfs Zeitschrift I, 100 ff. einige sagen über den Herodes mitgetheilt habe, sagte, die milchstrasse drehe sich nach der sonne, indem sie dort zuerst erscheine, wo die sonne untergegangen sei; auch ein schäfer bei Loccum sagte, was ziemlich auf das gleiche hinausläuft, die milchstrasse sei ein widerschein der sonne. — Hieraus

1) Vergl. auch den mühlstein des Indra Ath. II, 31 und dazu Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XIII, 138.

ergibt sich einmal die unzweifelhafte verbindung, in die man sonne und milchstrasse brachte; zweitens zeigt der name mühlenweg, dass man entweder glaubte, die milchstrasse sei der weg auf der die mühle gefahren werde, oder, was wahrscheinlicher ist, dass man glaubte, sie führe zu der in der nacht oder in der tagesfrühe gold und silber mahlenden mühle. Es bedarf natürlich kaum der erwähnung, dass hier unter der mühle nur die alte handmühle verstanden werden kann, deren drehholz wir oben p. 16 unter dem namen *möndull*, *möndultrê* kennen lernten; diese mühle muss jedenfalls mit dem butterfass oder wohl besser gesagt der vorrichtung zum buttern eine grosse ähnlichkeit gehabt haben, wie die übereinstimmung des goth. *quairnus* mühlstein, mühle und altn. *kirna* butterfass beweist; die verbreitung dieser wörter über alle germanischen stämme und über diese hinaus bei Kelten und Slaven weisen die zusammenstellungen bei Grimm Gesch. d. deutschen Spr. p. 67 und Diefenbach Goth. Wörterb. II, 470 nach*). Die in unsern alterthümersammlungen sich findenden (**117**) alten kreisrunden mühlsteine von etwa einem fuss durchmesser mit einem loch in der mitte zur hineinsteckung des drehholzes geben uns ein klares bild von dem grundbestandtheil einer solchen mühle; der butterquirl wird jedenfalls analog construirt, nur natürlich in seinem unteren theil aus holz verfertigt gewesen sein. Wir kommen demnach auch hier auf die gleiche sinnliche vorstellung von der gestalt der sonne, wie wir sie bereits oben in den mythen vom ursprung des feuers kennen lernten.

Diese vorstellung von der mühle wirft denn auch wohl neues licht auf die oben p. 93f. besprochenen mythen vom specht; der alten zeit fällt natürlich noch müller und bäcker zusammen**): wer backen will hat erst das korn zu zermalmen, zu zerquetschen, das ist der *pistor*, sein werkzeug *pîlum*, welches aus *pis-lum* von *pinsere* ebenso wie *pistor* entstanden ist. Sowohl die zwischen *pîlum* und *pîcus* bestehende klanggleichheit der wurzel***) als vor

---

*) Merkwürdig ist, dass auch das Sanskrit einen jenen obigen wörtern sich anreihenden ausdruck, aber wohl zu beachten nicht mit anlautender media, sondern mit der tenuis hat, nämlich *cûrṇa* zermahlenes, pulver. Da keine wurzel da ist, an die es direct angelehnt werden könnte, denn das verbum *cûrṇayati* ist erst denominativ dazu, so muss man wohl eine dem deutschen entsprechend eingetretene lautverschiebung aus wurzel *jṝ* annehmen; das Petersburger wörterbuch leitet es auf *carv* zermalmen, kauen zurück, wozu ich analogien vermisse.

**) Vgl. Plinius Hist. nat. XVIII, 11. 28: *Pistores Romae non fuere ad Persicum usque bellum, annis ab urbe condita super DLXXX. Ipsi panem faciebant Quirites, mulierumque id opus erat, sicut etiam nunc in plurimis gentium.*

***) Denn *pîcus* gehört anderer wurzel als *pinso* an. — Eine andere etymo-

allem wohl der gegen die bäume hackende und klopfende vogel, der sich dem kornstossenden und stampfenden pistor verglich, mögen den Pilumnus, den bruder des Picus, in die bäckerzunft gebracht haben, denn das norwegische märchen stellt den specht ja geradezu als bäckerin hin [1]). Ihr tritt der kuckuck, der beckenknecht, wie es in dem bekannten anruf heisst, zur seite, der ein verwünschter bäcker oder müllerknecht ist und darum fahles, mehlbestaubtes gefieder trägt. In theurer zeit hat er armen leuten von ihrem teig gestohlen, und wenn gott den teig im ofen segnete, ihn herausgezogen, bezupft und jedesmal dabei gerufen „gukuk" (ei sieh!). Darum strafte ihn gott der herr und verwandelte ihn in einen raubvogel, der unaufhörlich dieses (118) geschrei wiederholt (Grimm Myth. 641 [= [4] 563f.], vergl. 691f. [= [4] 608]. Schiller Z. Thier- u. Kräuterbuche des mecklenb. Volkes II, 12a. Grohmann, Abergl. u. Gebr. aus Böhmen u. Mähren no. 474, p. 68. Der kuckuck wird auch mit dem wetter in verbindung gebracht, jedoch sind seine beziehungen zum gewitter bis jetzt noch etwas zweifelhaft. Vergl. Mannhardt in d. Zeitschr. f. d. Myth. III, 222ff. 229. Grohmann a. a. o. p 68f. [2])

Die zuletzt berührten erzählungen vom specht und kuckuck führen uns nun zu den bereits früher (oben s. 29ff.) besprochenen vorstellungen vom blitztragenden und feuerbringenden vogel zurück und leiten uns damit zugleich zu dem zweiten theile unserer untersuchungen, nämlich zu der herabholung des götter- und begeisterungstranks vom himmel, hinüber. Wie nämlich dargelegt werden soll, wird dieser trank ebenfalls durch einen vogel herabgeführt und schliesst sich sowohl dadurch als durch viele andere übereinstimmungen auf das innigste an den bisher betrachteten mythenkreis an Dies begeisternde getränk ist nun bei den Indern der *soma*, dem sich der *haoma* des Zendvolks zur seite stellt; Fr. Windischmann hat in einer vortrefflichen abhandlung die existenz des somakultus als beiden stämmen der Arier bereits vor ihrer

---

logie von *pîlum* giebt Weber Zwei vedische Texte u. s. w. (Abhandl. d. Berl. Akad. 1858) p. 324. nämlich von wurz. *pid, pil* drücken, pressen.

1) Ueber Picus und Pilumnus als müller und bäcker vergl. noch Liebrecht in Benfey's Or. u. Occ. II, 277f.

2) Die argivische legende erzählte, Zeus sei mit sturm und regenschauer und in gestalt eines kuckucks, weil dieser vogel frühling und belebenden regen bringt, zur Hera gekommen; und auf dem scepter des berühmten Herastandbildes im Heraion bei Mykenai sass der kuckuck: Preller Griech. Myth. [1] I, 107. 114 [= [3] I, 131. 140]. — Die von Mannhardt a. a. o. p. 287 besprochene albanesische erzählung vom kuckuck scheint mit einer entsprechenden kurdischen bei Lerch, Forschungen über die Kurden I, p. XVI in directem Zusammenhang zu stehen.

trennung gemeinsam nachgewiesen (Abhandl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss. 1846 p. 127 ff.) und ihn daher mit recht als aus urältester tradition stammendes erbgut bezeichnet. Ehe wir daher zu den mythen von der herabholung des trankes der unsterblichkeit und der begeisterung übergehen, ist es nöthig die resultate von Windischmann's untersuchung kurz darzulegen und einige weitere übereinstimmungen in diesen vorstellungen sowie die verwandten der Germanen und Griechen zu entwickeln.

Bei beiden völkern wird der trank aus einer pflanze gepresst und durch zusatz noch anderer stoffe in gährung gebracht; die namen *soma* und *haoma* sind identisch, die pflanzen wahrscheinlich nicht, sondern scheinen sich nur in ihrer äusseren gestalt zu gleichen, indem die stengel, aus denen der saft gepresst wird, bei beiden knotig sind; die haomapflanze gleicht dem weinstocke und ihre blätter sind (**119**) jasminartig, der indische soma dagegen wird aus der asclepias acida gewonnen[1]). Wie bei den Indern der soma aber auch als gott erscheint, so ist der haoma im Zendavesta nicht allein die pflanze, sondern auch ein vergötterter genius; hier wie dort spielen die begriffe des trankes und der pflanze vielfältig in einander, wenn auch im Veda zuweilen schon ausdrücklich der himmlische und irdische soma geschieden werden. Wie der haoma *verethrajan* feindebesiegend, so heisst auch der soma mit demselben worte *vṛtrahán*, wie jener *veredatha* der wachsthum verleihende genannt wird, so ist soma *pushṭivárdhana* der nahrungsmehrer und wird er angerufen: *sóma tvám̃ no vṛdhé bhava* sei uns zum wachsthum. Beide verleihen kraft und unsterblichkeit und erscheinen als der zeugung waltende genien. Dies sind etwa die grundzüge der von Windischmann angestellten vergleichung, deren durchführung im einzelnen noch manches interesse bietet und jetzt wohl bei der erweiterten kenntniss der quellen noch manche nachträge möglich macht, die indess das gewonnene resultat nur im einzelnen weiter bestätigen werden. In betreff der pflanze ist jedoch noch von interesse Spiegel's mittheilung hier anzuführen, Avesta, übers. von Spiegel II, p. LXXII f.: „Haoma wird sowol als ein genius wie auch als ein trank gedacht, allgemein gilt er für das princip, welches das leben erhält, bei der auferstehung ist es nur durch ihn möglich die unsterblichkeit der körper zu bewerkstelligen. Man unterscheidet zwei arten von haoma, den weissen und den gelben. Der weisse haoma, der nur

1) [Ueber die somapflanze vergl. Roth in Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. XXXV, 680 ff. XXXVIII, 134 ff.]

in späteren büchern ausdrücklich genannt wird, soll der gaokerena des Avesta sein (cf. bd. I zu Vd. XX, 17). Es scheint ein fabelhaftes kraut damit bezeichnet zu werden, das in dem gleichfalls fabelhaften see Vouru-Kasha wächst und für uns daher hier nicht von weiterm interesse ist. Der eigentliche haoma, wie er beim opfer gebraucht wird, ist gelb und wird häufig wegen seiner goldgelben farbe gepriesen. Er wächst auf den höhen der berge und ist auch von Plutarch schon gekannt. Nach Anquetil wächst er auf den gebirgen von Gilân, Schirvân (**120**) und Mazenderân, auch in der umgegend von Yazd. Von zeit zu zeit schicken die indischen Parsen einen ihrer priester nach Kirmân um dort heilige haomazweige zu holen. Man sammelt den haoma unter verschiedenen ceremonien in ein gefäss, das den namen hôm-dân führt. Wenn ich die unten angeführte stelle des pariser Vajar-Kard recht verstehe, so darf nur solcher haoma zum liturgischen gebrauch abgeschnitten werden, der schon drei knoten angesetzt hat. Aus dieser haomapflanze wird nun der saft ausgepresst, dieser ist es, der den namen parahaoma führt und mit den zu Yç. XI. 24ff. angegebenen ceremonien beim opfer getrunken wird." Aus dieser mittheilung ist namentlich die scheidung des weissen haoma oder *gaokerena* und des gelben von interesse, da jener sich dem himmlischen soma der Inder zur seite stellt, wie wir unten sehen werden. Die goldfarbe des soma wird auch bei den Indern häufig gepriesen.

An diese speciellen berührungspunkte beider culte schliesst sich nun auch derjenige an, den Windischmann a. a. o. p. 139 bereits erwähnt hat, welcher hier aber noch besonderer berücksichtigung bedarf. Es ist die stelle Yaçna X, 26—30:

Aurvantem thwâ dâmi dâtem baghô tatashaṭ hvâpâo ‖ 26 ‖
Aurvantem thwâ dâmi dâtem baghô nidathaṭ hvâpâo ‖ 27 ‖
haraithyô paiti berezayâo âaṭ thwâ athra çpenta fradakhsta ‖ 28 ‖
meregha vîzhvañca vîbaren avi çkata upairi çaêna ‖ 29 ‖
avi çtaêra çtaêrô çâra avi kuçrâṭ kuçrô patâṭ avi pawrâna vis
patha avi çpiti gaona gairi ‖ 30 ‖

26. „Dich, den grossen spender der weisheit, bildete ein kunstreicher gott.
27. Dich, den grossen spender der weisheit, setzte ein kunstreicher gott nieder
28. auf hohen bergen, dann haben dich von dort die mit heiligen kennzeichen versehenen

29. vögel, die überall hinfliegenden, hinweggetragen, die hochfliegenden, zu den höhen, oberhalb der adler. (121)
30. Hin zu den klippen, den spitzen der klippen, von den zacken, von zackigen wegen, hin zu den gipfeln, den wegen für die vögel, hin zu den weissfarbigen bergen."

Spiegel, dem ich diese übersetzung entnehme, erklärt die worte „oberhalb der adler" durch „auf höhen, wo selbst die adler nicht hinzufliegen vermögen" und bemerkt zu der vorstellung im ganzen: „In §§ 26—30 scheint mir auf eine sage von der entstehung des haoma angespielt zu sein, die uns nicht mehr erhalten ist. Nicht einmal, wer die gottheit ist, welche den haoma schuf; mit dem hier gebrauchten ausdrucke (bagha) wird in den keilinschriften zwar Ahura-Mazda bezeichnet, im Avesta und den späteren Parsenschriften, wo er nur selten vorkommt, scheint er auf niedere götter zu gehen, cf. bd. I, p. 260. Für die übersetzung von § 30 hat sich gar keine parsische tradition erhalten, die einzelnen substantive, mit ausnahme der beiden letzten, sind darum nicht ganz sicher." Unter diesen umständen wird es erlaubt sein, eine erklärung aus den anschauungen der Ostarier zu versuchen und hier scheint mir, was den kunstreichen gott betrifft, kaum ein zweifel über seine person möglich; der in den liedern der Veden als bildner ganz vorzugsweise auftretende gott, der den wesen ihre gestalten und ihre kräfte gegeben, der die götterwaffen und gefässe gebildet, ist Tvashṭar und von dieser seiner bildenden thätigkeit wird neben dem verbum *piñçati* besonders häufig *takshati* gebraucht, in dem wir dieselbe wurzel wie im obigen *tatashaṭ* haben, nur dass der guttural ebenso wie in zend *dashina* gegen skr. *dakshiṇa*, in *ashi* gegen *akshi* ausgefallen ist (vergl. Bopp Vergl. Gramm. I². § 52). Hier einige belege:

Tváshṭâsmai vájraṃ svaryàṃ tataksha Tvashṭar hat ihm den himmlischen donnerkeil gebildet. R. I, 32. 2.

Tváshṭâ tataksha vájram abhíbhûtyojasam Tvashṭar hat den siegeskräftigen donnerkeil gebildet. R. I, 52. 7.

asmā́ id u Tváshṭâ takshad vájram ihm ja bildete Tvashṭar den donnerkeil. R. I, 61. 6.

Ánavas te rátham áçvāya takshan Tváshṭâ vájram puruhûta dyumántam (122) die Anu bildeten für dein ross einen wagen, Tvashṭar, o viel angerufener, den leuchtenden donnerkeil. R. V, 31. 4.

máhyaṃ Tváshṭâ vájram atakshad áyasám mir bildete Tvashṭar den ehernen donnerkeil. R. X, 48. 3.

Ebenso wird *takshati* von anderen bildungen und schöpfungen gebraucht, z. b. *ratham* R. I, 111. 1. *harî* R. I, 20. 2; 111. 1 u. s. w., aber auch von geistiger thätigkeit *dhiyaṃ takshati* R. I, 109. 1. *mantraṃ takshati* R. I, 67. 2. *brahma takshati* R. I, 62. 13 (vergl. weiteres bei Böhtlingk-Roth s. v.)[1]. Stimmt somit der gebrauch dieses verbums genau zu dem begriffe des zendischen *tatashaṭ* in unserer stelle, so ist dies nicht minder in betreff des gottes der fall, denn Tvashṭar ist sowohl ein beiwort des Savitar R. III, 55. 19:

devás tváshṭâ savitā́ viçvárûpaḥ pupósha prajā́ḥ purudhā́ jajâna |
imā́ ca viçvâ bhúvanâny asya mahád devā́nâm asuratvám ékam ||

„der göttliche bildner, der zeugende, vielgestaltige hat mannichfach gezeugt und genährt die geschöpfe; all diese wesen sind sein, gross und einzig ist der götter geisteskraft,“ als dieser auch wieder das beiwort Bhaga erhält: R. V, 82. 3:

sá hí rátnâni dâçúshe suvā́ti savitā́ bhágaḥ |
tám bhâgám citrám îmahe ||

„so möge dieser Savitar Bhaga (oder der verehrte) dem verehrer kostbaren schatz verleihen, solch ausgezeichnete gabe erflehen wir.“ Ueberhaupt werden Tvashṭar, Savitar, Bhaga, Prajâpati der älteren zeit nur verschiedene namen für den einen in wolken und sonnenstrahlen seine schöpferkraft offenbarenden himmelsgott sein; aber selbst wenn sich bei genauerer prüfung unterschiede schon in der vedischen zeit herausstellen sollten, würden wir doch in dem *baghô* unserer stellen den Tvashṭar noch aus einem anderen grunde zu erkennen haben. Er erhält nämlich das beiwort *hvâpâo*, der kunstreiche, welches bis auf den nicht übereinstimmenden langen wurzelvokal genau mit dem gleichbedeutenden **(123)** skr. *svapas*, nom. *svapâs* übereinstimmt. Und dies erscheint nun gleichfalls als beiwort des Tvashṭar, R. I, 85. 9:

tváshṭâ yád vájraṃ súkṛtaṃ hiraṇyáyaṃ sahásrabhṛshṭiṃ svápâ ávartayat |
dhattá índro náry ápâṅsi kártave'han vṛtráṃ nir apā́m aubjad arṇaváṃ ||

„Als Tvashṭar, der kunstreiche, den schöngemachten, goldenen, tausendzinkigen donnerkeil herbeigeführt, erfasste ihn Indra, menschenfreundliches werk*) zu thun, erschlug den Vṛtra und löste die fluth der wasser.“

---

1) Ganz analog ist der gebrauch von griech. τέκτων, τεκταίνεσθαι und τεύχειν.

*) Anders die scholien die *nári* durch kampf erklären, wofür ich keine belege finden kann; ich vermuthe, dass *náryā́pâṅsi* zu lesen ist, und habe so übersetzt [vergl. Rig Veda Sanhita transl. by Max Müller I, 120 und Grassmann Wörterb. z. Rig-Veda s. v. *nárya*].

Ebenso heisst es vom Tvashṭar R. X, 53. 9: „*Tváshṭâ mâyấ ved apásâm apástamo* Tvashṭar ist der weisheit kundig, der werkthätigen thätigster," womit man vergl. R. IV, 17. 4: „*indrasya kartấ svápastamo bhût* der den Indra schuf (Prajâpati) war gar kunstreich" und Vâj. Saṃh. XXI, 38: „*hótâ yakshat — náryâpasaṃ Tváshṭâram* der priester verehre den Tvashṭar den menschenfreundlichen werkes kundigen."

Zu diesen übereinstimmungen kommt nun noch, dass Tvashṭar auch im besitze des soma erscheint, dessen sich Indra bemächtigt, R. III, 48. 2:

yáj jấyathâs tád áhar asya kấme 'ṅçóḥ pîyûsham apibo girishṭhấm |
táṃ te mâtấ pári yóshâ jánitrî maháḥ pitúr dáma ấsiñcad ágre ||

„Als du geboren wardst, an dem tage trankst du dieser welt zu liebe den auf dem berge (oder in dem berge d. i. der wolke) befindlichen trank des schösslings, ihn flösste dir die jugendliche mutter zuerst im hause des grossen vaters ein." ib. 4:

tváshṭâram indro janúshâbhibhûyâmúshyâ sómam apibac camûshu |

(124) „Den Tvashṭar aus angeborener kraft überwältigend, raubte Indra den soma und trank aus den schalen." R. IV, 18. 3:

tváshṭur gṛhé apibat sómam índraḥ çatadhanyàṃ camvòḥ sutásya |

„In des Tvashṭar hause trank Indra den soma, das kostbare nass des in schalen gepressten."

Nach diesen vergleichungen wird man denn unbedenklich annehmen dürfen, dass die beiden zweige der Arier die schöpfung des soma schon seit alter zeit ihrem höchsten gotte beilegten und den ursprung desselben im himmel suchten. Was in unserer stelle weiter über die vögel gesagt wird, die den soma zu den höhen oberhalb der adler tragen, ist dunkel und bedarf noch der aufhellung; zu vermuthen ist, dass damit die wolken gemeint sind, zu denen der haoma von den vögeln getragen wird, und dass dies also der himmlische haoma ist, der daher seinen ursprung hat. Diese vermuthung scheint mir weitere bestätigung durch den *gaokerena* (s. oben p. 107) zu gewinnen, über den Spiegel Avesta übers. I, p. 256 anm. 1 gesprochen hat: „Gaokerena wird ausdrücklich als weisser haoma erklärt. Ueber diesen weissen haoma handeln mehrere stellen der späteren Parsenbücher. So heisst es im Bundehesh: „Nahe bei diesem baume (nämlich Jaṭ-bés) wächst der weisse hom, in der quelle Arduisur, jeder der ihn isst wird unsterblich, man nennt ihn den baum Gokarn" . . . . Nach dem Minokhired (cf. Parsigr. p. 172) wächst er im see Var-Kash, am

verborgensten der orte, um ihn kreist beständig der fisch Kharmahî und wehrt die frösche und andere schlechte geschöpfe von ihm ab, die ihn zu vernichten drohen. Nach dem Bundehesh ist es eine eidechse, die Aṅra-mainyus eigens zur vernichtung des weissen hom geschaffen, und zehn fische, welche diese eidechse zurückhalten müssen, einer dieser fische muss beständig seinen kopf gegen die eidechse gekehrt haben, um sie zu beobachten. Diese fische nehmen himmlische d. h. gar keine nahrung zu sich[1])". Am ufer des sees Vouru-Kasha hält der Gandarewa Zairipâshna wacht; da in diesem see nun der weisse (**125**) haoma wächst, so ist zu vermuthen, dass die Westarier eine ähnliche vorstellung von der bewachung desselben wie die Inder von der des soma hatten; ich habe das betreffende material bereits in der Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 541 zusammengestellt. Auf dem baume aber, nahe bei welchem der weisse hom wächst, hat der vogel Çînamrû seinen sitz; dieser baum führt die namen Jaṭ-bés, ohne leiden, und Harviçp-tokhma, mit allen samen versehen. Sobald der vogel aufsteht, so wachsen tausend äste dieses baums, sobald er sich niedersetzt, so zerbricht er tausend äste und macht, dass der same derselben ausfällt. Der vogel Tschamros setzt sich immer in der nähe desselben nieder und sein geschäft ist das, dass er den samen, der von jenem baume Harviçp-tokhma, Jaṭ-bés niederfällt, sammelt und dorthin bringt, wo Tistar sein wasser aufnimmt. Sobald Tistar das wasser mit allen diesen samen aufnimmt, so regnet er ihn auch mit dem regen in die welt herab (Spiegel Gramm. d. Pârsispr. p. 172f.). Spiegel bringt a. a. o. p. 198 noch eine stelle des Yesht Rashne râst c. 9 bei, die er aus mangel von handschriften nicht hinlänglich zu erklären vermag, aus der aber so viel klar ist, dass der baum der des *çaêna* genannt wird, in dem see Vouru-Kasha steht und dass aller bäume samen auf ihm niedergelegt sind.

Aus diesen mittheilungen geht also hervor, dass der weisse, unsterblichkeit verleihende haoma nahe bei einem baume wächst, der der leidlose, mit allen samen versehene heisst; dass beide in dem see Vouru-Kasha stehen und jener von einem oder mehreren fischen gegen die ihn bedrohenden frösche oder eidechsen beschützt wird; dass endlich der zweite der baum des adlers heisst

1) [Hierzu und zum folgenden vergl. jetzt Windischmann, Zoroastrische Studien p. 165ff. Bundehesh cap. XVIII—XIX, Justi p. 24ff. der übers.; Pahlavi Texts transl. by West I (Sacred Books of the East V), p. 65ff. Mainyo-i-khard cap. LXII, West p. 56f. 119f. 186.]

(çaênahê) und auf ihm der vogel Çînamrû *(çîna = çaêna)*, der spätere Sîmurgh, sitzt, dem sich ein zweiter vogel Tschamros zugesellt. Wir finden also auch hier den çaêna, den adler, in der nähe des haoma*); ob freilich dieser oberhalb (**126**) oder unterhalb jenes adlers sich befinde, lässt sich nach den vorliegenden quellen nicht entscheiden. Jedenfalls ist die verbindung des haoma mit dem adler, çaêna, von bedeutung, wie sich unten bei der entwickelung der indischen mythen weiter ergeben wird. Auch der leidlose, alle samen tragende baum ist gemeinschaftlicher arischer anschauung entsprungen; wenigstens finden sich schon zwei stellen im letzten buche des Rigveda, die von einem baume sprechen, aus welchem himmel und erde geschaffen sind, R. X, 31. 7:

kíṃ svid vánaṃ ká u sá vṛkshá âsa yáto dyắvâpṛthivî́ nishṭatakshúḥ |
saṃtasthâné ajáre itáûtî . . . .

„was war das holz wohl und was war der baum, aus dem den himmel sie, die erde zimmerten, die festen, unvergänglichen und ewigen." R. X, 81. 4 = Taitt. Brâhm. II, 8, 9. 6:

kíṃ svid vánaṃ ká u sá vṛkshá âsa yáto dyắvâpṛthivî nishṭatakshúḥ |
mánîshiṇo mánasâ pṛcchátéd u tád yád adhyátishṭhad bhúvanâni dhâráyan ‖

„was war das holz wohl und was war der baum, aus dem den himmel sie, die erde zimmerten, ihr weisen, das erforschet doch im geist, was da erhaltend schützt die wesen all."

Hierher ist auch offenbar die stelle des durchweg mystischen liedes R. I, 164. 20—22 zu ziehen, insofern eine alte und volksthümliche vorstellung in ihr zu grunde gelegt wird, aber eine mystische deutung erhält:

dvắ suparṇắ sayújâ sákhâyâ samânáṃ vṛkshám pári shasvajâte |
táyor anyáḥ píppalaṃ svâdv átty ánaçnann anyó abhí câkaçîti ‖
(**127**) *yátrâ suparṇắ amṛ́tasya bhâgám ánimeshaṃ vidáthâbhisvάranti* |

---

*) Spiegel, dem ich die hinweisung auf das hier besprochene material verdanke, weist mir auch noch eine stelle des Bundehesh 46, 16 nach, wo es heisst „Çînamrû, eine eulenart, ist an der thür der welt doppelt." Er vermuthet daher, dass man sich die Çînamrû wie die geflügelten thiere der assyrischen denkmale vorgestellt habe. Dass statt des adlers die eule genannt wird, hat nichts befremdliches, wenn wir uns an die γλαῦξ der Athene (s. 29) erinnern, sowie an die s. 98 berührten märchen und sagen vom zaunkönig und der eule. — Vergl. auch Spiegel, Einleitung in die trad. Schriften der Parsen II, 114. [Die stelle findet sich in cap. XIX, Justi p. 26 der übers. und wird von West Pahlavi Texts I, 71 folgendermassen übersetzt: „The griffon bird, which is a bat, is noticed twice in another chapter."]

inó víçvasya bhúvanasya gopā́ḥ sá mâ dhîraḥ pā́kam átrā́ viveça ‖
yásmin vṛkshé madhvádaḥ suparṇā́ niviçánte súvate cā́dhi víçve |
tásyéd âhuḥ píppalaṃ svâdv ágre tán nón naçad yáḥ pitáraṃ ná véda ‖

Zwei vögel, zu einander gesellte freunde, setzen sich*) auf denselben baum; der eine von ihnen isst die süsse feige, der andere schaut ohne zu essen zu.

Wo die geflügelten des amṛta spende im opfer unaufhörlich preisen, der herr des alls, der hüter der welt, der weise, hat mich den schüler dorthin gesetzt.

Auf welchem baum die soma (madhu) essenden vögel niedersitzen und alle (ihn) pressen, auf dessen wipfel ist die süsse feige, sagen sie; die kann der nicht erlangen, welcher den vater nicht kennt [1]).

Man wird aus dieser stelle mindestens den schluss ziehn können, dass es eine vorstellung von einem grossen feigenbaume (açvattha) gab, auf dessen gipfel zwei vögel sassen, während andere von dem somasafte desselben zehrten oder neuen aus ihm hervorpressten. Eine andere stelle zeigt, dass der baum im höchsten himmel steht, wo die götter in oder unter ihm sitzen und heilkräuter unter ihm wachsen, Ath. V, 4. 3 = VI, 95. 1:

açvatthó devasádanas tṛtîyasyâm itó diví |
tátrâmṛ́tasya cákshanaṃ devā́ḥ kúshṭham avanvata ‖

„der feigenbaum, bei dem die götter weilen im dritten himmel hier von uns, dahin spendeten die götter den kushṭha**), des amṛta verkörperung.“ (128)

Eine fernere stelle zeigt, dass unter diesem baume Yama, der fürst der seligen, mit den göttern (soma) trinkt. R. X, 135. 1 = Nir. XII, 29:

yásmin vṛkshé supalâçé devaíḥ sampíbate yamáḥ |
átrā́ no viçpátiḥ pitā́ purâṇā́ṅ ánu venati ‖

„unter dem schönbelaubten baum, wo Yama mit den göttern trinkt,

*) *pári shasvajâte* heisst wörtlich „umarmen, umfangen“ sowohl von menschen als dingen; es wird also wohl hier, wo es sich um eine mystische ausdrucksweise handelt, nicht ohne grund gebraucht sein; vergl. R. X, 10. 13: *anyā́ kila tvā́m — pári shvajâte líbujeva vṛkshám* eine andre wird dich gewiss umschlingen wie die ranke den baum.

1) [Zu diesen versen vergl. Haug in den Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wissensch. 1875, II, 26ff.]

**) *kushṭha* ist ein kraut, welches die krankheit *takman* heilt, vergl. den ganzen hymnus und Roth Zur Litt. u. Gesch. d. Weda p. 37. [Grohmann in den Indischen Studien IX, 420ff. Zimmer Altind. Leben p. 63ff.]

dorthin wünscht uns von altem stamm der vater, der des stammes fürst [1]).“

An diese vorstellungen schliesst sich denn auch der baum Ilpa, welcher nach der Kaushîtaki Brâhmaṇa Upanishad [I, 3] in der vom see Âra umgebenen welt des Brahman jenseit des alterlosen stromes*) steht; bei Anquetil in seiner freilich erst aus secundärer quelle (der persischen übertragung) stammenden übersetzung heisst es von ihm: Et ex illâ ut transierunt, una arbor est, quod nomen ejus *al* est; id est, quilibet fructus qui in mundo est, in illâ arbore est.“ Aus Çankara's commentar (bei Weber Ind. Studien I, 397) geht hervor, dass der baum im text Ilpa [2]) genannt wird, was Çankara durch die worte „*ilâ pṛthivî tadrûpatvenelpa itinâmâ taruḥ*, *yam anyatrâçvatthaḥ somasavana* [3]) *ity âcakshate* Ilâ heisst die erde; weil er deren gestalt trägt, heisst der baum Ilpa mit namen, welchen man sonst den somaträufelnden feigenbaum nennt.“ Weber sagt mit recht, es erinnere dieser Ilpabaum alsbald an die weltesche Yggdrasill der Edda — eine vergleichung, die sich um so mehr aufdrängt, wenn wir nun auch die eben besprochenen übrigen (**129**) indischen und zendischen vorstellungen berücksichtigen, die durch Çankara's erklärung, dass der baum sonst *açvatthaḥ somasavanaḥ*, der somaträufelnde feigenbaum, genannt werde, noch bedeutsamer werden. Daran schliesst sich Kâṭhaka Upanishad VI, 1:

ûrdhvamûlo avâkçâkha esho 'çvatthaḥ sanâtanaḥ |
tad eva çukraṃ tad brahma tad evâmṛtam ucyate |
tasmiṅl lokâḥ çritâḥ sarve tad u nâty eti kaçcana |

„aufwärts die wurzeln, abwärts die zweige hat jener ewige açvattha; er heisst samen, er Brahma, er amṛtam. In ihm beruhen alle welten, über ihn geht keiner hinaus;“ ferner Bhagavad Gîtâ XVI, 1:

ûrdhvamûlam adhaḥçâkham açvattham prâhur avyayaṃ |
chandâṅsi yasya parṇâni yas tam veda sa vedavit ||

„aufwärts die wurzel, abwärts die zweige, sagt man, habe der unvergängliche açvattha, dessen blätter die metra sind; wer ihn

---

1) Nach Sâyaṇa zu Taitt. Brâhm. I, 2, 1. 5 (Calc. Ausg. Vol. I, p. 74) halten die götter im schatten des himmlischen palâça·im dritten himmel ihre unterredungen.

*) Nach Çankara's von Weber Ind. Stud. I, 396f. mitgetheilter erklärung macht der alterlose strom (*vijarâ nadî*) durch seinen anblick jung, während Anquetil in seiner übersetzung (Oupnekhat II, 71) die worte hat: Et *ex illâ* fossâ ut transierunt, mare aliud est, quod nomen illius *behra* est; id est, aliquis, qui in illâ lotionem facit (*se lavat*), a senectute egressus, juvenis fiat. Vergl. oben s. 14.

2) [Cowell hat in seiner ausgabe der K. B. U. der lesart *Ilya* den vorzug gegeben.]

3) Vergl. Chândogya Upanishad VIII, 5. 3.

kennt, der ist des Veda kundig." Die darauf folgende schilderung, als eine rein symbolische, übergehe ich und bemerke nur, dass er die stätte heisst, von der man nicht zurückkehrt (v. 4 und 6), und das erste wesen (*âdyam purusham*) genannt wird. Weiteres über die vorstellung sehe man noch in Lassen's ausgabe der Bhagavad Gîtâ p. 237f. Zwischen der indischen und der zendischen vorstellung ist nur der eine hauptunterschied, dass nach indischer vorstellung der alle samen enthaltende und somaträufelnde baum einer und derselbe ist, während die zendische überlieferung daraus deren zwei, obwohl nahe beieinanderstehende macht. Steht daher zu vermuthen, dass in den zendischen vorstellungen ebenfalls nur ein baum vorhanden war, so wird die vergleichung der weltesche Yggdrasill mit diesem urarischen weltbaum allerdings sehr schlagend. Die zweige dieser esche treiben durch die ganze welt und reichen über die erde hinaus, an ihr ist der götter hauptsächlichster und heiligster aufenthalt; unter jeder der drei wurzeln (der himmlischen, riesischen, höllischen, oder, wie es nach der älteren, vielleicht besseren vorstellung in Grimnism. 31 heisst, unter der der Hel, der Hrîmthursen und der menschen) quillt ein brunnen. Der eine derselben heisst Urðarbrunnr nach der Norn Urðr und an ihm haben die götter ihre gerichtsstätte; jeden morgen schöpfen die Nornen aus demselben und begiessen damit der esche äste, davon kommt der thau, der in die thäler fällt, diesen thau nennt man honigfall und davon nähren sich die bienen (*þaðan koma döggvar, þærs î dala falla* Völ. 19 (Möb.). *sû dögg er þaðan affellr â jörðina, þat kalla menn hunângsfall, ok þaraf fæþaz býflugur*. Sn. E. 16). Der quell, welcher an der wurzel der Hrîmthursen liegt, heisst Mîmir's brunnen; in ihm sind weisheit und verstand verborgen, Oðinn setzte sein auge darin zum pfande, als er einen trunk daraus verlangte; so heisst es in der Völuspâ 22 (Möb.):

Alt veit ek, Òðinn! hvar þû auga falt þitt:
î enum mæra Mîmis brunni;
drekkr mjöð Mîmir morgin hverjan
af veði Valföðrs. Vituð êr enn eða hvat?

Alles weiss ich, Oðin, wo du dein auge bargst: (130)
In der vielbekannten quelle Mimirs.
Meth trinkt Mimir allmorgentlich
Aus Walvaters pfand: wisst ihr was das bedeutet? (Simrock.)

In der Völuspa 20 (Möb.) wird der Urðarbrunnen, aus dem die Nornen kommen, ein see genannt (*þaðan koma meyjar margs vitandi þrjâr or þeim sæ*), während sie nach der Sn. E. 15 aus einem

saal unter der esche am brunnen kommen (*þar stendr salr einn fagr undir askinum viđ brunninn, ok or þeim sal koma þrjâr meyjar* u. s. w.). Auf den ästen, an den wurzeln des baumes sitzen und springen thiere: ein adler, zwischen dessen augen der habicht Veđrfölnir sitzt, ein eichhorn, vier hirsche, schlangen. Die bedeutendste derselben heisst Nîđhöggr (male pungens, caedens), sie liegt unten in Hvergelmir (dem höllischen brunnen) und nagt an der wurzel; zwischen ihr und dem oben sitzenden adler sucht Ratatöskr, das auf- und niederlaufende eichhorn, zwist zu stiften. (Grimm Myth. 756f. = [4] 664f. Nachtr. 237f. Simrock Myth.[4] 36ff. Petersen Nord. Myth. 127—33.)[1])

Das sind ungefähr die grundzüge der schilderung, so weit sie uns hier angehen. Wir haben also auch hier einen sich über die ganze welt ausbreitenden baum, unter dem die götter ihren wohnsitz haben; zwei vögel, adler und habicht, sitzen in seiner spitze, wie bei den Ariern; während es im Bundehesh eine eidechse ist, die Aṅramainyu eigens zur vernichtung des weissen homs geschaffen hat, finden wir hier die sicher gleichgestaltet, nämlich als drache, gedachte schlange (*ormr*) Nîđhöggr, die den baum bedroht. Die quelle Ardvîçûra, in der der weisse hom wächst, der see Vouru-Kasha, der fluss (oder see) Vijarâ, der see Âra, an denen der baum Ilpa oder der somaträufelnde feigenbaum stehen, vergleichen sich den brunnen an den wurzeln der esche, ohne dass auf die zahl gewicht zu legen ist; die wahrscheinlich nur eine ursprüngliche quelle ist am himmel zu suchen, und es verdient jedenfalls beachtung, dass die Völuspâ (131) den ort, aus dem die Nornen kommen, noch see nennt. Wie der hom und soma nach arischer vorstellung von diesem baume stammen, so trieft der thau, der honigfall genannt wird, von Yggdrasill; der honig ist aber der hauptsächlichste bestandtheil des meths und,

---

1) Ueber einen römischen votivstein aus dem anfang des dritten jahrhunderts mit einem der esche Yggdrasill sehr ähnlichen bilde vergl. Liebrecht in Pfeiffer's Germania V, 485. — „Besonders merkwürdig ist die erzählung des Nonnos von dem honigtriefenden wunderbaum bei den Areizanten in Indien (der name dieses volkes ist auch bei Propertius V 5, 21 herzustellen), von der schlange die statt gift honigseim von sich giebt und den vögeln *ὡρίων* und *κατρεύς*, wo wahrscheinlich hellenische mythen und sagenhafte berichte von reisenden über Indien mit einander verschmolzen sind“ Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 384; vergl. über *ἁρίων* und *κατρεύς* Aelian Hist. animalium XVII, 22 und 23. — Verwandt ist jedenfalls der mythus von Kadrû und Suparṇî, resp. Vinatâ, über welchen Elimar Grube's dissertation Suparṇâdhyâyaḥ, Suparni fabula. Berlin 1875 (z. th. wiederholt in den Ind. Stud. XIV, 1ff.) zu vergleichen ist. Eine kritische herstellung des daselbst p. III erwähnten textes im Mahâbhârata versuchte Böhtlingk Sanskrit-Chrestom.[2] 52ff.

wie unten dargethan werden soll, wird der soma ebenfalls *madhu* genannt, was zugleich auch honig bezeichnet. Beides, honig und meth, sind daher auch hier identisch, was auch daraus hervorgeht, dass das wasser aus Mîmirs brunnen meth genannt wird und der vom baume fallende thau honigfall heisst; dieser stammt ja aber aus dem wasser, mit dem die Nornen die esche begiessen, dies wasser muss also meth sein.

Die anschauung, welche diesen vorstellungen zum grunde liegt, ist, wie ich oben s. 26 schon ausgesprochen, die, dass die über den himmel sich in langen und vielfach verzweigten streifen hinziehenden wolken einem baume verglichen werden, der darum die ganze welt umfasst. Daher sind denn in seinem regen und thau leicht die quellen und seen, die an den wurzeln desselben liegen oder in oder an denen er wächst, zu erkennen. Die vögel, welche in dem baume hausen, sind die bringer des blitzes, die wir schon kennen gelernt haben, sie führen zugleich den göttertrank herab, wie weiter unten gezeigt werden soll; die schlange und eidechse sind die schädigenden dämonen, die den segen der wolke zurückhalten, dieselben, die wir oben schon kennen gelernt haben; darum heisst es von dem zendischen Kereçâni, dass er das wachsthum schädige, wie sich oben zeigte, dass Çushṇa *Kuyava* die missärnte genannt wurde, denn von dem baume geht ja alles wachsthum aus, da auf ihm alle samen niedergelegt sind. Wenn der trank dieses baumes bei den Ariern unsterbliche kraft verleiht, so sehen wir bei den Germanen, wie die entwickelung über den Oðrœrir zeigen wird, ihm die ziemlich gleichstehende der weisheit und dichterischen begeisterung beigelegt, für die sich bei den Indern und Griechen ebenfalls vergleiche bieten. Oðinn, dem höchsten gotte selber, erscheint dieser trank so köstlich, dass er für einen trunk (132) von Mîmirs meth sein auge zum pfande setzt; wir haben oben s. 49f. schon erwähnt, dass man in dem auge mit recht die sonne erkannt hat und dass diese auffassung des auges auch den Indern bekannt sei; um so klarer ist daher die ursprüngliche anschauung des mythus, die das verschwinden der sonne hinter den wolkenseen, den regenquellen, als die verpfändung des himmelsauges an einen weisen und gewaltigen riesen ansah. Hier ist noch freundlicher verkehr gleichberechtigter göttlicher gewalten und noch nicht jener feindliche gegensatz zwischen gott und dämon zu erkennen, und ich verweise auf meine entwickelung der vorstellung von den Gandharven (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 518ff.), die auf der gleichen grundlage beruht. Dass

daher diese gottheiten nebst den Kentauren ebenfalls in diesen mythenkreis gehören, wird sich weiter unten zeigen, wo von der herabholung des soma und vom Dionysos die rede ist; hier erinnere ich nur daran, dass auch bei den Westariern ein Gandarewa am see Vouru-Kasha wache hält, in dem der hom wächst, oben s. 111, gerade wie Mîmir an dem nach ihm genannten brunnen. Endlich weist auch der name der weltesche Yggdrasill auf die vorstellung der wolke, denn er bedeutet das ross des Yggr, was ein beiname Oðins ist; wie aber die wolke als ross zu den ältesten mythenbildenden vorstellungen gehöre, habe ich in dem aufsatze über Saraṇyû-Erinnys (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 451 ff.) nachgewiesen; in Oðins ross Sleipnir haben wir einen anderen mythus, der auf der gleichen anschauung beruht, vergl. auch unten den Poseidon Genethlios, der dem Hippios gleich ist. Ueberaus klar wird die gleichheit der esche und des rosses ausgesprochen in der nordischen mythensprache: einmal heisst es, wie wir oben sahen, dass der thau von den blättern der esche, welche die nornen begiessen, in die thäler herabfalle; dann wird in der älteren Edda gesagt, wenn sich die rosse der Valkyrjen schütteln, triefe von den mähnen thau in die thäler und fruchtbarer hagel auf die bäume (Grimm Myth. 393 = [4] 350). Der thau fällt also einmal von den blättern der esche, das andere mal aus den mähnen **(133)** der Valkyrjenrosse, in beiden muss man also die wolke erkennen.

Es bleibt uns zum schluss dieser betrachtungen des mythus von dem weltbaume noch übrig, auch einen blick auf die griechischen vorstellungen zu werfen[1]). Ich habe bereits oben s. 26 gesagt, dass die nymphe Melia sich dem nordischen weltbaume vergleiche und aus gleichen anschauungen erwachsen sei. Nach der vorstehenden darlegung hätten wir also auch in ihr die besprochene wolkenbildung zu erkennen. Dafür zeugt nun zunächst, dass die verschiedenen Melia, welche in den griechischen mythen genannt werden, entweder töchter des Okeanos oder Poseidon heissen. Zuerst wurde schon oben a. a. o. die tochter des Okeanos und gemahlin des flussgottes Inachos, von dem sie den Phoroneus gebiert, besprochen und der grund, weshalb wir in den Okeaninen ursprüngliche wolkengöttinnen zu erkennen haben, dargelegt. Zu-

1) Vergl. über den baum der Hesperiden Preller Griech. Myth. I[1], 107 = I[3], 131; Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 417; Schwartz Urspr. d. Myth. 130. 161. Nach Pherekydes ist die welt eine geflügelte eiche, über welche Zeus einen bunten mantel ausgebreitet hat: v. Hahn Myth. Parallelen 31 nach Röth Die ägypt. u. zoroastr. Glaubensl. Anm. 160. Ueber das *δένδρεον υψιπέτηλον*, in welches sich Proteus verwandelt, vergl. Schwartz a. a. o. 179.

gleich wurde gezeigt, dass in dem feuerbringenden Phoroneus der aus dem himmel niederfahrende blitz zu erkennen sei, wobei sich ergab, dass auch er ursprünglich als vogel herabkommend mit wahrscheinlichkeit zu fassen sei, womit wir zugleich eine parallele zu den in dem wipfel des weltbaumes sitzenden vögeln der Arier und Germanen gewinnen. Einer zweiten Melia, der tochter des Okeanos, erwähnt Pausanias IX. 10. 5: *Ἀνωτέρω δὲ τοῦ Ἰσμηνίου τὴν κρήνην ἴδοις ἄν, ἥντινα Ἄρεώς φασιν ἱερὰν εἶναι καὶ δράκοντα ὑπὸ τοῦ Ἄρεως ἐπιτετάχθαι φύλακα τῇ πηγῇ. πρὸς ταύτῃ τῇ κρήνῃ τάφος ἐστὶ Καάνθου· Μελίας δὲ ἀδελφὸν καὶ Ὠκεανοῦ παῖδα Κάανθον λέγουσι, σταλῆναι δὲ ὑπὸ τοῦ πατρός ζητήσοντα ἡρπασμένην τὴν ἀδελφήν· ὡς δὲ Ἀπόλλωνα εὑρὼν ἔχοντα τὴν Μελίαν οὐκ ἐδύνατο ἀφελέσθαι, πῦρ ἐτόλμησεν ἐς τὸ τέμενος ἐνεῖναι τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦτο ὃ νῦν καλοῦσιν Ἰσμήνιον, καὶ αὐτὸν ὁ θεὸς, καθά φασιν οἱ Θηβαῖοι, τοξεύει. Καάνθου μὲν ἐνταῦθά ἐστι μνῆμα, Ἀπόλλωνι δὲ παῖδας ἐκ Μελίας γενέσθαι λέγουσι Τήνερον καὶ Ἰσμήνιον. Τηνέρῳ μὲν Ἀπόλλων μαντικὴν δίδωσι, τοῦ δὲ Ἰσμηνίου τὸ ὄνομα ἔσχεν ὁ ποταμός. οὐ μὴν οὐδὲ τὰ πρότερα ἦν ἀνώνυμος, εἰδὴ* (134) *καὶ Λάδων ἐκαλεῖτο πρὶν Ἰσμήνιον γενέσθαι τὸν Ἀπόλλωνος.* Auch hier ist wohl die wolkengöttin unverkennbar, die von dem sommerlichen gott Apollon geraubt wird und ihm die kinder Ismenios (andere nennen ihn Ismenos, s. Jacobi Myth. Wörterb. s. 608) und Teneros gebiert, von denen wenigstens jener als die natürliche frucht einer solchen verbindung erscheint. Dabei ist aber noch die sage von dem bruder von ganz besonderer bedeutung. *Κάανθος* ist mit herstellung des digamma genau das skr. *kavandha* oder *kabandha*, welches die tonne, ein bauchiges gefäss, dann die wolke und einen in ihr hausenden dämon bezeichnet; dieser sucht also die geraubte schwester und schleudert feuer, den blitz, gegen den raubenden gott, der ihn vernichtet, ebenso wie Indra den Kavandha vernichtet[1]). Dass das grab des Kaanthos an die dem winterlichen und unterweltlichen Ares geheiligte quelle versetzt wird, die ein drache bewacht, zeigt, dass auch hier, ehe der mythus sich als sage lokalisirte, die quellen am fuss der esche vorhanden gewesen

1) Benfey in den Gött. gel. Anz. 1860, st. 22. 23, p. 221f. hebt hervor, dass im Rigveda nur *kávandha* geschrieben wird und erst im Atharvaveda und den epen *b* statt *v* erscheint; er versucht dann eine herleitung von der aus *vandhúra* erschlossenen wurzel *vandh*, die er dem gotischen *vindan* gleichsetzt, wonach unter *kávandha* die wolke als „seltsam gewundene" vorgestellt sein soll. — Schiefner schreibt unter dem 18. dec. 1859: „s. 134 ist mir der gedanke gekommen, ob der buddhistische dämon *Kumbhâṇḍa* vielleicht auch eine erklärung auf physischem wege finden könne."

sein werden, da die übereinstimmung mit Nîðhöggr und der quelle Hvergelmir, die sich bei Hel befindet, nicht verkannt werden kann[1]). — Eine dritte Melia ist von Poseidon Genethlios mutter des Amykos, Apoll. Arg. II. 4. Poseidon ist aber sowohl der ursprünglich im wolkenmeer waltende gott, als er auch als *γενέθλιος* hier noch ganz besonders sich als den der fruchtbarkeit waltenden darstellt*), so dass diese verbindung mit der Melia ganz besonders an den baum der Arier erinnert, auf welchem alle samen niedergelegt sind. So hat ihn denn auch schon Völcker (Myth. des japetischen Geschlechts s. 272) aufgefasst, der indess die *Μελίαι* von den *Μηλιάδες* nicht hinreichend getrennt hat. — Eine vierte Melia ist tochter des Poseidon und gemahlin des Danaos nach Pherekydes b. Sturz s. 111[2]), (**135**) ein vater und ein gemahl, die hinreichend zeigen, was auch ihr wesen gewesen sei, wenn man sich bezüglich des letzteren erinnert, dass die bewässerung von Argos ja ihm und seinen töchtern als ganz besonders bemerkenswerthe that zugeschrieben wurde. — Eine fünfte Melia ist vom Seilenos mutter des Kentauren Pholos, von dem wir noch unten sprechen und zeigen werden, dass er gleichfalls mit unserem mythenkreise eng zusammengehört. — Endlich werden die Melischen nymphen zu den ältesten schöpfungen gerechnet und ihr gemeinsamer ursprung aus den zeugungstheilen des gottes, sowie die verbindung, in welche sie dabei mit den Erinnyen und Giganten gebracht werden, weist deutlich genug auf die ursprüngliche vorstellung hin; ich verweise der kürze halber auf Völcker a. a. o. und auf meinen aufsatz über die Saraṇyû-Erinnys. Dass auch schon die alten keinen anstoss nahmen, die esche mit der nymphe zu verbinden, zeigt Hesychius glosse: *μελία· δένδρον εἶδος ἀπὸ Μελίας Ὠκεανοῦ ἢ ὁδοί* (leg. *ἢ ᾠδή*).

Wenn sich aus diesen nachweisen wenigstens das vorhandensein der vorstellung von der esche als wolke auch bei den Griechen ergiebt, so zeigt sich auch übereinstimmung noch in einigen anderen punkten. Schon im Phoroneus sahen wir nicht nur den aus der

1) Ueber Melia und Kaanthos vergl. Schwartz Urspr. d. Myth. 131. Welcker Griech. Götterl. I, 416.

*) Schol. zu Apoll. Arg. II. 4. *Γενέθλιον δὲ εἶπεν αὐτὸν διὰ τὸ δεσπόζειν τοῦ ὑγροῦ καὶ πάσης τροφῆς καὶ γενέσεως αἴτιον εἶναι, καθὸ τὸ ὕδωρ πάντων γεννητικόν.* Dass er in seiner eigenschaft als *γενέθλιος* dem *ἵππιος* identisch war, zeigt Paus. VIII, 7. 2, wonach die Argiver demselben pferde opferten; vergl. Paus. III, 15. 7 und den mythus von der Demeter-Erinnys.

2) *Ἀγήνωρ δὲ ὁ Ποσειδῶνος γαμεῖ Δαμνὼ τὴν Βήλου, τῶν δὲ γίνονται Φοῖνιξ καὶ Ἰσαίη, ἣν ἴσχει Αἴγυπτος· καὶ Μελία, ἣν ἴσχει Δαναός. Ἔπειτεν ἴσχει Ἀγήνωρ Ἀργιόπην τὴν Νείλου τοῦ ποταμοῦ. τοῦ δὲ γίνεται Κάδμος.* Schol. zu Apoll. Arg. III. 1186. Pherek. Fragm. ed. Paris. 40.

wolke stammenden blitz, sondern auch den ersten könig und somit ersten menschen verkörpert, wie denn auch das dritte geschlecht aus den eschen geboren genannt wurde; die vorstellung muss aber noch allgemeiner gewesen sein, denn der schol. zu Hesiod. Theog. 187 sagt: *ἐκ τούτων* (den Melischen nymphen) *ἦν τὸ πρῶτον γένος τῶν ἀνθρώπων* und Hesychius sagt: *μελίας καρπός· τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος*, weshalb schon Völcker a. a. o. 281 sowohl an den ersten menschen der nordischen sage, der nach der esche Askr heisst, als an Yggdrasill erinnert hatte.

Wenn wir nun aber oben mit dem nordischen weltbaum den honig verbunden sahen, der von seinen blättern als thau auf die erde troff, so haben wir auch in der sprache ein treffliches zeugniss dieser verbindung im griechischen; **(136)** *μέλι*, stamm *μελιτ* (= goth. *miliþ*), ist einer wurzel mit *μελία*, die den begriff des süssen, lieblichen und bezaubernden gehabt haben muss, wie sich aus der zusammenstellung mit *μέλος, ὦ μέλε, μέλει μοι, μέλομαι* ergiebt; natürlich sehe ich *μελία* als selbständige wurzelbildung an, nicht etwa als ableitung von *μέλι*, da sie sonst *μέλιττα* oder *μέλισσα* wie die biene heissen müsste. Die erklärung dieser übereinstimmung liefert uns die pflanzenkunde, indem sie uns in einer in Südeuropa einheimischen eschenart, *fraxinus ornus*, einen baum nachweist, der, wenn man seine rinde ritzt, einen zuckersaft, manna genannt, ausschwitzt. Dass diese eigenschaft es war, die dem baum den namen gegeben, beweist des Hesychius glosse: *μελίη ὥσπερ μέλι· εἶδος δένδρου, ὅθεν τὰ μέλιτα;* denn dass dies nicht etwa blosse etymologische spielerei sei, zeigt einmal das vorhandensein der erscheinung an dem baume, dann der umstand, dass neben *μέλισσα* ein mit der esche *μελία* gleichlautendes wort für biene vorhanden war, Hesychius: *μελίαι· μέλισσαι· ἢ δόρατα, ἢ λόγχαι;* beide waren also von der süssigkeit, von dem honig, den sie liefern, benannt. Von der himmlischen esche scheint man aber bei den Griechen ebenfalls die vorstellung gehabt zu haben, dass von ihr honigthau zur erde triefe, denn Theophr. Fragm. 18 *περὶ μέλιτος* sagt: *ὅτι αἱ τοῦ μέλιτος γενέσεις τριτταί, ἢ ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ ἐν οἷς ἄλλοις ἐστὶν ἡ γλυκύτης· ἄλλη δ' ἐκ τοῦ ἀέρος, ὅταν ἀναχυθὲν ὑγρὸν ὑπὸ τοῦ ἡλίου συνεψηθὲν πέσῃ. γίνεται δὲ τοῦτο μάλιστα ὑπὸ πυραμητόν.* Dieser honigthau wurde daher *ἀερόμελι* genannt[1]). Das erklärt dann wohl auch,

1) Ueber das *ἀερόμελι* vergl. Heyne zu Verg. Georg. IV, 1; Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 384. Bei den Römern ist an stelle der esche die *ilex* getreten, vergl. Ovid. Metam. I, 112: *flavaque de viridi stillabant*

weshalb bei den Griechen die honigspendenden nymphen der esche mit der honigspendenden biene gleichgestellt wurden, wie sich daraus ergiebt, dass die ammen des Zeus bald *Μελίαι*, bald *Μέλισσαι* genannt werden und er die milch der Amaltheia und honig als erste nahrung empfängt; Callim. h. in Jov. v. 46:

> *Ζεῦ, σὲ δὲ Κυρβάντων ἕταραι προςεπηχύναντο*
> *Δικταῖαι Μελίαι, σὲ δὲ κοίμισεν Ἀδρήστεια*
> *λίκνῳ ἐνὶ χρυσέῳ· σὺ δ' ἐθήσαο πίονα μάζον*
> *αἰγὸς Ἀμαλθείης, ἐπὶ δὲ γλυκὺ κηρίον ἔβρως.* **(137)**

Der grundcharakter dieser nymphen ergiebt sich daraus deutlich, dass in dem dodonäischen sagenkreise statt ihrer als ammen des Zeus die Hyaden erscheinen, also die nymphen des gestirns, welches beim beginn der regnerischen und stürmischen jahreszeit aufgeht. Wir werden weiter unten sehen, dass Zeus aber auch als erste nahrung nektar erhält, woraus nebst anderen umständen erhellen wird, dass auch die in dem baume weilenden vögel einst der griechischen anschauung angehörten.

Wie tief die vorstellungen von der heiligkeit des honigs und der bienen in das ganze leben und den cultus bei den Griechen eingriffen, hat Creuzer (Symb. IV. 348ff.) gezeigt; dass es auch bei den übrigen Indogermanen ähnlich gewesen sein müsse, zeigt sich in zahlreichen gebräuchen und sagen, die das leben der bienen betreffen. Hier will ich nur auf den einen zug aufmerksam machen, dass, wie dem Zeus als erste nahrung milch und honig zu theil wird, bei uns den neugeborenen zuerst milch und honig eingeflösst werden: Grimm R. A. 457ff., Myth. 295 [= [4]264]. Rochholz Alem. Kinderlied 282ff. Ebenso geschieht es bei den Indern, Çatap. Brâhm. XIV, 9, 4. 25 (bei Weber s. 1108) = Bṛhad Araṇy. Upan. VI, 4, 25: *dakshiṇaṃ karṇam abhinidhâya vâg vâg iti trir athâsya nâmadheyaṃ karoti vedo 'sîti tad asyaitad guhyam eva nâma syâd atha dadhi madhu ghṛtaṃ saṃsṛjyânantarhitena jâtarûpeṇa prâçayati i. â.* indem er (der vater) darauf (seinen mund) an das rechte ohr (des neugeborenen) bringt, (murmelt er) dreimal: rede, rede (subst.)! Darauf giebt er ihm einen namen „du bist Veda", das ist sein geheimname. Darauf mischt er geronnene milch, honig und butter und füttert es damit aus reinem golde u. s. w. [1]).

---

ilice mella mit Haupt's anmerkungen zu der stelle. — Ueber entsprechende vorstellungen der Čechen vergl. man Grohmann Sagen-Buch von Böhmen und Mähren I, 134.

1) Vergl. über die erste nahrung des kindes bei den Indern Weber Die vedischen Nachrichten von den naxatra II (Abh. d. k. Akad. d. Wiss. zu

Indem wir uns nun zu den mythen von der herabholung des göttertranks wenden, erinnern wir zunächst an das resultat der früheren untersuchung, nach welchem der blitz von einem vogel aus der wolke herabgebracht wurde; die eben entwickelten vorstellungen von dem wolkenhimmel als weltbaum zeigten uns ebenfalls vögel in dem gipfel desselben und die folgende darlegung wird nachweisen, dass (138) auch der göttertrank der unsterblichkeit und begeisterung durch einen vogel entführt wurde. Ich wende mich zuerst zu den indischen mythen.

Bereits in dem aufsatze über Gandharven und Kentauren (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 521ff.) habe ich ausgeführt, wie Indra, kaum geboren, den soma trinkt und ihn den hütern desselben, den Gandharven, entreisst, zugleich habe ich im verfolg (s. 525f.) einen vollständigeren mythus berührt, der sich daraus entwickelt hat, nach welchem nämlich die götter den soma von einem falken rauben lassen, welcher ihn auch glücklich zur erde bringt, wo die götter weilen, aber bei dem raube von einem der somahüter, dem Kṛçânu, verwundet wird. In den vedischen liedern finden sich mehrfache anspielungen auf diesen somaraub und häufig wird das herabträufeln des irdischen soma, wenn er beim pressen in das gefäss hinabsinkt, dem fluge des raubenden vogels (*çyena*) verglichen, wofür es genügen mag, auf die in Benfeys glossar zum Sâma Veda unter dem worte *çyena* gesammelten stellen zu verweisen. Zwei lieder des Rigveda behandeln jedoch diesen raub ausführlicher und ich stelle deshalb den text derselben nebst übersetzung voran.

I. R. IV, 26:

ahám mánur abhavaṃ sū̃ryaç câháṃ kakshī̃vâñ ṛ́shir asmi vípraḥ |
aháṃ kútsam ârjuneyáṃ ny ṝñje 'háṃ kavir uçánâ páçyatâ mâ ‖ 1 ‖
aháṃ bhū̃mim adadâm ā̃ryâyâháṃ vṛshṭíṃ dâçúshe mártyâya |
ahám apó anayaṃ vâvaçânā̃ máma devā̃so ánu kétam âyan ‖ 2 ‖
ahám púro mandasânó vy aìraṃ náva sâkáṃ navatī̃ḥ çámbarasya |
çatatamáṃ veçyàṃ sarvátâtâ dívodâsam atithigvám yád ā̃vam ‖ 3 ‖
prá sú shá víbhyo maruto vír astu prá çyenáḥ çyenébhya âçupátvâ |

Berlin 1861), 314 anm. und Stenzler zu Âçval. Gṛhya Sûtra I, 15, 1; bei den Persern Avesta übers. von Spiegel II, XX; bei den Germanen Mannhardt Germ. Myth. 311f.; bei den Čechen Grohmann Abergl. u. Gebr. aus Böhmen u. Mähren p. 107 no. 767. — Von den töchtern des Pandareos heisst es Od. υ 68. 69: *κόμισσε δὲ δῖ' Ἀφροδίτη τυρῷ καὶ μέλιτι γλυκερῷ καὶ ἡδέι οἴνῳ.* — Dass man den honig als ursprünglich dem weltbaum entsprungen angesehen habe, geht wohl daraus hervor, dass an seine stelle in Schottland eschensaft tritt, vergl. unten s. 230 des ersten abdrucks. — Zur namengebung vergl. namentlich Weber a. a. o. 316.

(139) *acakráyâ yát svadháyâ suparṇó havyáṃ bháran mánave devájushṭaṃ* ‖ 4 ‖
bhárad yádi vír áto vévijânaḥ pathórúṇâ mánojavâ asarji |
tū́yaṃ yayau mádhunâ somyénotá çrávo vivide çyenó átra ‖ 5 ‖
ṛjîpî́ çyenó dádamâno aṅçúm parâvátaḥ çakunó mandrám mádam |
sómam bharad dadṛhâṇó devā́vân divó amúshmâd úttarâd âdā́ya ‖ 6 ‖
*âdā́ya çyenó abharat sómaṃ**) *sahásraṃ savā́ṅ ayútaṃ ca sâkám* |
átrâ púraṃdhir ajahâd árâtîr máde sómasya mûrā́ ámûraḥ ‖ 7.

II. R. IV, 27:

gárbhe nú sánn ánv eshâm avedam aháṃ devā́nâṃ jánimâni víçvâ |
çatám mâ púra ā́yasîr arakshann ádha çyenó javásâ nír adîyam ‖ 1 ‖
ná ghâ sá mā́m ápa jóshaṃ jabhârâbhī́m âsa tvákshasâ vîryèṇa |
îrmā́ púraṃdhir ajahâd árâtîr utá vā́tâṅ atarac chū́çuvânaḥ ‖ 2 ‖
áva yác chyenó ásvanîd ádha dyór ví yád yádi vā́ta ûhúḥ púraṃdhim |
sṛjád yád asmâ áva ha kshipáj jyā́ṃ kṛçā́nur ástâ mánasâ bhuraṇyán ‖ 3 ‖ (140)
ṛjipyá îm índrâvato ná bhujyúṃ çyenó jabhâra bṛható ádhi shṇóḥ |
antáḥ patat patatry àsya parṇám ádha yā́mani prásitasya tád véḥ ‖ 4 ‖
ádha çvetáṃ kaláçaṃ góbhir aktám âpipyânám maghávâ çukrám ándhaḥ |
adhvaryúbhiḥ práyatam mádhvo ágram índro mádâya práti dhat píbadhyai çū́ro mádâya práti dhat píbadhyai ‖ 5 ‖

I.

1. Ich war Manu und Sûrya, ich bin Kakshîvân, der weise seher, ich gewinne (unterwerfe mir) den Arjuniden Kutsa**), ich bin der weise Uçanas; schaut mich an!
2. Ich gab dem Ârya die erde, ich gab regen dem opfernden sterblichen, ich führte die schallenden wasser, meinem winke folgten die götter.

---

*) Es ist nicht ohne interesse zu bemerken, dass das wort *soma* im Rigveda zuweilen *saoma* gelesen werden muss, wie es auch hier der fall ist, weil sonst der schlussfuss einer nöthigen silbe ermangeln würde; durch diese form tritt das wort der des zendischen *haoma* noch näher. Dieselbe erscheinung zeigt sich auch bei anderen wörtern mit *o* und *e*, z. b. *â kshaodo mahi vṛtaṃ nadînâm* R. VI, 17. 12; besonders häufig bei *çreshṭha* z. b. *tâ hi çraeshṭhavarcasâ* R. V, 65. 2; sie rührt aus einer zeit her, wo die beiden elemente des diphthongs sich schon assimilirt, aber noch zu keiner vollen einheit verschmolzen hatten. Dass *e* und *o* in solchen fällen lang gewesen seien, scheint namentlich unser vers zu beweisen, wo ◡ – ⏓ der nothwendige schlussfuss des pâda ist. Dass *ai* und *au* wie *ae*, *ao* zu sprechen seien, lehrt der comm. zu Vâj. Prâtiç. bei Weber Ind. Stud. IV, 120. [Vergl. jetzt Beitr. z. vergl. Sprachf. IV, 188ff. 203f.]

**) Ueber die unterwerfung des Kutsa vergl. BR. s. v. *Kutsa*.

3. Ich zerbrach im rausche die neun und neunzig burgen des Çambara auf einmal, als ich dem in die hundertste einzuführenden Divodâsa Atithigva beim heiligen werke half*).
4. Der vogel stehe wohl voran den anderen vögeln, ihr Marut, der falke mit schnellem fluge voran den anderen falken, weil er der edle vogel aus eigenem antrieb dem Manu brachte das gottgeliebte opfer.
5. Als es der vogel von dort zitternd brachte, schoss er auf breitem pfade gedankenschnell dahin; schnell ging er mit dem somameth und da fand ruhm der falke.
6. Der eilende falke den schössling haltend, der vogel, der starke, göttern gesellte, brachte den erfreuenden, berauschenden (**141**) soma aus der ferne, aus dem höchsten himmel ihn raubend.
7. Den soma raubend brachte der falke tausend- und aber tausendfaches trankopfer auf einmal, da liess im rausche des soma der retter, der weise die bethörten feinde hinter sich.

II.

1. „Im mutterschooss noch erkannte ich schon dieser götter geburten alle; hundert eherne burgen umschlossen mich, doch ich schwebte stürmend, ein falke, heraus.
2. Nicht ja riss er mich fort**) wie er wollte, ich war ihm an stärke und kraft (an scharfem heldenmuth) überlegen.“ Da liess der retter die feinde hinter sich und die winde durchfuhr der schwellende (wachsende).
3. Als der falke da vom himmel schrie oder als sie von dort (im sturme?) den segensreichen entrissen***), da schoss, indem er die sehne auf ihn abschnellen liess, Kṛçânu, der schütze, eifrigen geistes (pursuing with the speed of thought. Wils.)
4. Ausgreifend brachte ihn, gleichsam den schützer†) des Indra-

---

*) Ich gebe diese übersetzung, da ich keine bessere weiss. Die scholien lassen rathlos, Wilson übersetzt nach ihnen: „*the hundredth I gave to be occupied by Divodâsa when I protected him, Atithigva, at his sacrifice.*“ Die neun und neunzig wolkenburgen des Çambara, die Indra zerstört, werden häufig genannt, seltener hundert, z. b. R. IV, 30. 20 *çatám açmanmáyînâm purẫm indro vy âsyat divodâsâya dâçúshe.* R. VI, 31. 4: *tvám çatẫny áva çámbarasya púro jaganthâpratī̃ni dásyoḥ.* Am nächsten reiht sich unsere stelle an R. VII, 19. 5: *táva cyautnẫni vajrahasta tẫni náva yát púro navatiṃ ca sádyaḥ | nivéçane çatatamẫviveshîr áhañ ca vṛtrám námucim utẫhan ||*

**) Damit scheint Tvashtar gemeint, wie R. III, 48. 4 zeigt, vergl. oben s. 110.

***) Die stelle ist mir vollständig unverständlich.

†) *bhujyu* erklärt Sâyaṇa als nom. prop., die hier angenommene bedeutung wird dem worte Vâj. Saṃh. XVIII, 42 gegeben: *bhujyuḥ suparṇo yajño gandharvaḥ* der schützende vogel, das opfer, der Gandharve.

verehrers, der falke vom hohen gipfel, da flog im laufe herab eine beflügelte feder des eifrigen vogels.

5. Jetzt möge Maghavan den weissen kelch mit milch gemischt, den stärkenden, das leuchtende nass, den von den priestern dargebotenen trefflichen honigtrank möge Indra zum rausche ihn zu trinken ansetzen, möge der held ihn zum rausche zu trinken ansetzen.

Für den verfasser dieser beiden lieder wird Vâmadeva ausgegeben, doch ist schon das alte inhaltsverzeichniss des Rik, die Anukramaṇikâ, darüber in zweifel, ob nicht Indra selber als seher (*ṛshi*) anzunehmen sei, ausserdem fasst sie (**142**) aber, was von wichtigkeit ist, beide lieder als eins; ich lasse deshalb die worte derselben nebst dem betreffenden theile aus dem commentar des Shaḍguruçishya folgen; sie lauten (Cod. Berol. Weber no. 53 = Chambers 192, p. 57b): *ahaṃ manuḥ saptâdyâbhis tisṛbhir Indram ivâtmânam ṛshis tushṭâvendro vâtmânaṃ**) *parâ navâshṭau vâ çyenastutiḥ | ahaṃ manur abhavaṃ sûryaç ca | ṛshir vâmadeva âdyâbhis tisṛbhir âtmânaṃ svayam Indram iva stutavân, svayaṃ vendra âtmânaṃ tushṭâva | tataç câdye tṛce Indra-Vâmadevayor ṛshitvaṃ vikalpyate | Indra-Vâmadevâtmanor devatâtvaṃ ca | parâ nava | caturthyâdyâç catasraḥ | pancarcottarasûktaṃ ca çyenastutiḥ | çyena iti suparṇâtmano brahmaṇo nâma sa âbhi stûyate* | Anukr.: „*aham manuḥ*“ sieben [verse]; in den ersten dreien preist der ṛshi sich als Indra oder Indra preist sich selber: die folgenden neun oder acht sind ein loblied des falken.“ Commentar: „*aham manur abhavaṃ sûryaç ca*“ der ṛshi ist Vâmadeva. In den ersten dreien preist er sich selber als Indra oder Indra preist sich selber. Danach wechselt in den ersten drei versen die verfasserschaft des Indra oder Vâmadeva und die gefeierte gottheit als Indra oder Vâmadeva selber. „Die folgenden neun,“ nämlich die mit dem vierten beginnenden vier und das aus fünf versen bestehende folgende lied sind ein loblied des falken. „Der falke“ ist eine bezeichnung des als vogel erscheinenden Brahman, der wird in ihnen gepriesen.“ Dieselbe auffassung zeigt sich auch in der Bṛhaddevatâ (Cod. Berolin. Weber no. 47 = Chambers 197. Cod. Monac. Haug no. 43), wo es IV, 28 zu unserer stelle heisst: *aham ity âtmasaṃstâvas tṛce stutir indrasya* (B. *çivasya*, M. *ṛtasya*) *hi | pra su sha vibhyo navabhir ṛgbhiḥ çyenasya saṃstavaḥ*, wonach also gleichfalls das nächste lied mit herangezogen ist. (**143**)

---

*) Cod. *na vâtmânaṃ*, andere blosse schreibfehler der handschrift sind stillschweigends verbessert.

Die ersten sammler der lieder schrieben also beide entweder dem Vâmadeva als ṛshi zu, indem sie annahmen, dass er in den drei ersten çloka des ersten liedes den Indra als selbstredend eingeführt habe, oder sie liessen dieselben vermöge ihrer offenbarungstheorie für die eigenen worte des Indra gelten, welche Brahman dem Vâmadeva offenbart habe[1]). Für uns hat dieser zweifel kein weiteres interesse, als dass er zeigt, wie schon ihnen die schwierigkeit beide theile des ersten liedes (v. 1—3 und 4—7) mit einander zu verbinden keine kleine war; von wichtigkeit aber, wie schon gesagt, ist, dass sie auch das zweite lied mit dem ersten verbanden, und indem sie gleichfalls den Vâmadeva als verfasser annahmen, ihm auch die beiden ersten verse desselben in den mund legten, was zu der legende anlass gab, die Colebrooke Misc. Ess. I², 46 aus dem Aitar. Âraṇy. II, 5, 1. 13f. mittheilt: „*This was declared by the holy sage.* „*Within the womb I have recognized all the successive births of these deities. A hundred bodies, like iron chains, hold me down: yet, like a falcon, I swiftly rise.*“ *Thus spoke Vâmadeva, reposing in the womb: and possessing this [intuitive] knowledge, he rose, after bursting that corporeal confinement; and, ascending to the blissful region of heaven, he attained every wish and became immortal. He became immortal.*“ Vergl. auch Wilson Rigv. III, 174 note 1. Da nun diese legende mit dem übrigen theile des liedes in gar keinem zusammenhang steht, so können wir unbedenklich von einer solchen auslegung des ersten verses, wie sie in ihr geboten wird, absehen, und auch ihn als in den ganzen zusammenhang beider lieder gehörig betrachten. Vermuthen darf man vielleicht, dass Vâmadeva ein alter beiname Indra's war, den er von einer übernatürlichen geburt aus dem linken schenkel (vergl. den Dionysos und die weiter unten zu berührenden mythen) oder der linken seite führte. Vielleicht wird sich ein solcher mythus aus dem liede R. IV, 18 nachweisen lassen. Nach dem zusammenhange unseres liedes müssen die drei ersten halbçloka des zweiten liedes wie die drei (144) ersten verse von I. dem Indra in den mund gelegt werden, der sie von seiner geburt als *çyena* singt. Dass wir zu dieser auffassung des *çyena* als Indra berechtigt sind, zeigt erstens schon Yâska, indem er (Nir. XI, 2), nach anführung des 7. verses von I. und der erklärung desselben, zum schlusse sagt: „*aindre ca sûkte somapânena*

1) Vergl. noch Çatap. Brâhm. XIV, 4, 2. 22 (bei Weber s. 1052) = Bṛhad Âraṇy. Upan. I, 4, 10: *tad dhaitat paçyann ṛshir vâmadevaḥ pratipede | aham manur abhavaṃ sûryaç ceti.*

ca stutas tasmâd indram manyante weil er sowohl in einem Indraliede als auch mit dem somatrank gepriesen wird, hält man ihn für Indra." Dann aber geht es auch aus dem umstand hervor, dass auch in anderen liedern, wie ich schon früher gezeigt habe (s. oben s. 110), dem Indra der somaraub zugeschrieben wird. Endlich aber berichtet es auch das Kâṭhakam (bei Weber Ind. Stud. III, 466): „*devâç ca vâ asurâç ca saṃyyattâ âsann, asureshu tarhy amṛtam âsît chushṇe dânave, tachushṇa evântar âsye 'bibhar, yân devânâm aghnaṃs tad eva te 'bhavan, yân asurâṇâṃ tâṃ chushṇo 'mṛtenâbhivyânît te samânan, sa indro 'ved asureshu vâ amṛtaṃ çushṇe dânava iti, sa madhvashṭhîlâ bhûtvâ prapathe çayat, tâṃ çushṇo 'bhivyâdadât, tasyendraç çyeno bhûtvâsyâd amṛtaṃ niramathnâd, tasmâd esha vayasâṃ vîryâvattama indrasya hy eshaikâ tanûḥ*[1]). Die Deva und die Asura waren miteinander im kampf, bei den Asura aber war damals das amṛta, beim Dânava Çushṇa, das trug Çushṇa nämlich in seinem munde; welche sie von den Deva tödteten, die blieben todt, welche von den Asura, die durchhauchte Çushṇa mit dem amṛta und sie lebten wieder auf. Indra aber erfuhr „bei den Asura, beim Dânava Çushṇa ist das amṛtam;" er verwandelte sich in ein honigkörnlein und lag am wege, dieses nahm Çushṇa zu sich und Indra, sich in einen falken verwandelnd, raubte aus seinem munde das amṛtam, darum ist dieser der stärkste der vögel, denn er ist eine gestalt des Indra[2])."

Dass das hier genannte amṛtam und der soma vielfältig vollkommen identisch sind, geht aus mehreren stellen klar hervor: R. I, 23. 19 „*apsv àntár amṛ́tam apsú bheshajám* unter den wassern ist das amṛtam, unter den wassern das heilmittel." Hier erklärt es Sâyaṇa (**145**) durch *pîyûsham* und dies erklärt er wieder zu R. II, 35. 5 durch „*apâṃ sârabhûtaṃ somâkhyam amṛtam* der wasser grundbestandtheil das soma genannte amṛta." R. I, 112. 3:

yuvấṃ tấsâṃ divyásya praçấsane viçấṃ kshayatho amṛ́tasya majmánâ |

„Ihr, o Açvinen, seid herren über die lenkung dieser geschlechter durch des himmelentsprossenen amṛta kraft." Sâyaṇa: „*divyasya divi bhavasya svargasamutpannasyâmṛtasya somasya* des himmlischen, im himmel seienden, aus dem svarga entsprossenen amṛta, soma." R. I, 71. 9:

1) In der Tâṇḍya Mahâbrâhm. XII, 5, 23 gegebenen form der legende tritt an stelle des soma das *arishṭaṃ sâma.*

2) Vergl. dazu homerische stellen über den adler wie Il. Φ 253: *ὅςϑ' ἅμα κάρτιστός τε καὶ ὤκιστος πετεηνῶν.* Ω 293: *καί εὑ κράτος ἐστὶ μέγιστον.* Ω 315: *τελειότατον πετεηνῶν* und unten s. 156.

rā́jânâ mitrā́váruṇâ supâṇī́ góshu priyám amṛ́taṃ rákshamâṇâ | „die schönhändigen könige Mitra und Varuṇa bewahren in den kühen (den wolken) das liebliche amṛtam.“ Ferner werden die *âpaḥ* Taitt. Saṃh. I, 4, 1. 1 = Vâj. Saṃh. VI, 34 „*amṛtasya patnîḥ*“ genannt, was Mahîdhara durch *somasya pâlayitryaḥ* erklärt. Vâj. Saṃh. XIX, 72 heisst es: *somo râjâmṛtaṃ sutaḥ* „der könig Soma, wenn er gepresst, ist amṛtam“ Mahîdhara: *somo râjâ suto 'bhishutaḥ sann amṛtam amṛtarûpo rasarûpo bhavati sthûlasya sûkshmatâpâdanam amṛtîbhâvaḥ*. Am entschiedensten ist die identität ausgesprochen Çatap. Brâhm. IX, 5, 1. 8: „*tad yat tad amṛtam somaḥ saḥ* das was das amṛtam, das ist der soma.“ Wozu man, ausser R. VI, 75. 18 „*sómas tvâ rā́jâmṛ́tenā́nu vastâm* Soma der könig hülle dich in unsterblichkeit,“ noch R. VIII, 48. 3 vergleiche, wo es heisst: „*ápâma sómam amṛ́tâ abhûma* wir tranken soma, wir wurden unsterblich.“ Dieser unsterblich machende soma ist aber ursprünglich nur das nass der unvergänglichen, wenn auch oft scheinbar ganz verschwundenen, doch immer wiederkehrenden wolken des himmels; ich verweise in betreff der ganzen vorstellung auf meine abhandlung über die Gandharven und Kentauren (Zeitschrift f. vergl. Sprachf. I, 521 ff. [1]). Wenn nun also in der vorher angeführten stelle des Kâṭhakam der raub des amṛta durch Indra in falkengestalt klar und unzweifelhaft ausgesprochen ist, so ist durch den vorstehenden nachweis der identität des soma und amṛta derselbe auch für den soma bewiesen. Bei dieser im ganzen **(146)** klaren lage der dinge, könnte es nur auffallen, dass die späteren ausleger den Indra mit dem falken gleich zu stellen anstand nahmen; allein auch was sie dazu bestimmte ist klar, denn wenn es z. b. R. I, 80. 2 heisst: „*sá tvâmadad vṛ́shâ mádaḥ sómaḥ çyenā́bhṛtaḥ sutáḥ* es erfreute dich der tropfende berauschende somatrank vom falken gebracht“ oder R. III, 43. 7 Indra aufgefordert wird soma zu trinken und gesagt wird „*ā́ yáṃ te çyená uçaté jabhā́ra* der falke hat ihn dir, dem begehrenden, gebracht,“ so war es natürlich, dass sie, welche einheit der anschauung in den liedern finden wollten, nun auch den Indra als falken aufgeben mussten [2]).

---

1) Vergl. auch *amṛtam vâ âpaḥ* Çatap. Brâhm. XI, 5, 4. 5.

2) Vergl. noch R. VIII, 82. 9 *yám te çyenáḥ padā́bharat tiró rájâṅsy áspṛtam | pibéd asya tvám îçishe* und R. VIII, 100. 8 *mánojavâ áyamâna âyasī́m atarat púram | divam suparṇó gatvā́ya sómaṃ vajriṇa ā́bharat.* — Dass die verwandlung des Indra in einen falken auch noch in der späteren sage fortgelebt hat, kann man vielleicht aus der erzählung von Çibi schliessen, in welcher Indra als falke den Dharma als taube verfolgt (vergl. Benfey Pantschatantra I, 388). Das scheint nur eine andere wendung der verfolgung Ođins durch Suttûngr unten s. 132. Derselbe zug findet sich im märchen vom

Steht aber diese falkengestalt des Indra fest, so erklärt sich auch sonst noch vieles im liede, ohne dass ich damit behaupten möchte, es seien alle sachlichen dunkelheiten dadurch enträthselt; ich muss mir jedoch ein weiteres eingehen auf dieselben versagen, da es zu meinem vorliegenden zwecke nicht weiter förderlich ist und der mythus nun seinem wesentlichen inhalt nach feststeht*). Indra nämlich raubt als falke, nachdem er im schoosse der wolke gefesselt war, den soma und bringt ihn den sterblichen zum opfer, Tvashṭar oder ein anderer der alten götter sucht ihn zwar zurückzuhalten, aber er überwältigt ihn; doch sendet Kṛçânu ihm einen pfeil nach, als er von dem grossen gipfel (des wolkenbergs nämlich) den schutz des frommen Indraverehrers herniederbringt, und eine feder oder ein flügel des vogels fällt zur erde.

Den letzten theil des mythus berichten nun auch vielfach spätere quellen und die commentare kommen mehrfach (147) darauf zurück; es ist aber nicht mehr Indra, welcher den soma raubt, sondern den entwickelungen der Brâhmaṇa gemäss ist an seine stelle etwas anderes getreten. Wie nämlich in anderen kämpfen Indra's mit den finsteren dämonen häufig, sogar schon in den liedern, die kraft des gebetes, als Brahmaṇaspati personificirt, an Indra's stelle tritt und diese personificirte andacht den drachen u. s. w. schlägt, so ist in unserem mythus die Gâyatrî — so heisst eins der häufig vorkommenden und in vorzüglicher heiligkeit gehaltenen metra des Veda — an seine stelle getreten; diese Gâyatrî raubt nämlich ebenfalls den soma, wie ich schon Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 525 ausgeführt habe, und wird wie der falke in unserem liede vom Kṛçânu verwundet; da ich diesen letzteren theil des mythus a. a. o. nur angedeutet habe, lasse ich die angaben des Kaushîṭaki Brâhmaṇa (Weber Ind. Stud. II, 313) folgen[1]; dass in dieser stelle wie in den Brâhmaṇa immer Soma schon der

zauberwettkampf, in welchem ein zauberer und sein lehrling einander in vogelgestalt verfolgen; vergl. Benfey a. a. o. 410ff.

*) Nur so viel will ich andeuten, dass die beiden lieder (oder das nur eine nach der älteren auffassung) wohl der text einer kurzen dramatischen aufführung waren, bei welcher Indra als çyena erschien, und jene oben berührten verse von sich sang; die anrufung der Marut im vierten verse lässt vermuthen, dass auch sie dabei auftraten, sowie vielleicht die blosse hinweisung auf Tvashṭar (oder einen anderen gott) durch das pronomen *saḥ* wahrscheinlich macht, dass er ebenfalls dargestellt wurde. Die erzählenden theile des liedes werden dem priester in den mund zu legen sein, der das ganze im letzten verse mit einer trankspende an Indra schloss. — Vergl. dazu R. III, 32. 15, wo sich auch eine trankspende an den preis Indra's, der vorhergeht, anschliesst.

1) Vergl. die anderweitigen versionen der legende Ait. Brâhm. III, 25ff. Tâṇḍya Mahâbrâhm. VIII, 4. 1ff.

göttliche könig gleiches namens geworden ist, kann nach dem, was eben über Brahmaṇaspati und Gâyatrî gesagt ist, nicht befremden. Es heisst nun dort: „*somo vai râjâmushmiṅ loka âsît, taṃ devâç ca ṛshayaç câbhyadhyâyan katham ayam asmânt somo râjâgacched iti | te 'bruvaṅç chandâṅsi: yûyaṃ na imaṃ somaṃ râjânam âharateti | tatheti te suparṇâ bhûtvodapataṅs tad etad sauparṇam ity âkhyânavida âcakshate* | Soma war könig in jener welt. Götter und weise gedachten: wie könnte der könig Soma doch wohl zu uns kommen. Sie sagten zu den metris: holet ihr uns jenen könig Soma. Ja: sagten die, verwandelten sich in vögel und flogen auf, das nennen die sagenkundigen die vogelsage (das *sauparṇam*, von *suparṇa* vogel)." Die Jagatî ermüdet auf der hälfte des weges, die Trishṭubh kommt weiter, aber auch nicht zum ziel; da macht sich dann die Gâyatrî auf, begleitet von den besten segenswünschen der götter und die somawächter verscheuchend raubt sie mit krallen und mund den könig Soma. Der somawächter Kṛçânu schiesst nach ihr und spaltet ihr eine kralle (*nakha*) (148) des linken fusses, diese wurde ein dorn (*çalyaka*), deshalb ist er wie eine kralle u. s. w.

An diese zuletzt mitgetheilte auffassung schliesst sich eine andere an, wonach, als die Gâyatrî beim somaraub verwundet wird und eine feder verliert, diese auf die erde fällt und ein palâça- oder parṇabaum wird. „*Tad yat parṇaçâkhayâ vatsân apâkaroti yatra vai gâyatrî somam acchâpatat tad asyâ âharantyâ apâd astâbhyâyatya parṇaṃ praciccheda gâyatryai vâ somasya vâ râjñas tat patitvâ parṇo 'bhavat tasmâd parṇo nâma tad yad evâtra somasya nyaktaṃ tad ihâpy asat iti tasmât parṇaçâkhayâ vatsân apâkaroti**) Dass er die kälber mit einem parṇazweige abwehrt, kommt daher: als die Gâyatrî den soma hierher brachte, riss ihr, der herabholenden, der fusslose schütze, sie zurückhaltend, einen flügel (*parṇa* = flügel und blatt) aus. Dieser der Gâyatrî oder dem könig Soma (angehörige) ward herabfallend ein blatt, darum heisst er *parṇa*. Was nun vom soma dahin eindrang, das möge auch hierin sein: darum verscheucht er sie mit dem parṇazweig." Çatap. Brâhm. I, 7, 1. 1, vergl. Mahîdh. zu Vâj. Saṃh. I, 1)[1]. Der baum, welcher schöne rothe blüthen trägt und auch rothen saft hat (*mâṅsebhya evâsya palâçaḥ samabhavat | tasmât sa bahuraso*

*) Comm. *patitât parṇâd utpannaḥ palâçaḥ tasmât somâṅçasyaiva sampâditaprâyatvâd asyaiva çâkhâchedanam* p. 122.

1) Vergl. ferner Taitt. Brâhm. III, 2, 1. 1ff. Tâṇḍya Mahâbrâhm. IX, 5. 4 und die in Eggeling's übersetzung des Çatap. Brâhm. p. 183 beigebrachten stellen.

lohitaraso lohitam iva hi mâṅsam Çatap. Brâhm. XIII, 4, 4. 10), wird in folge dieses seines angeblichen ursprungs zu vielfachem gebrauch bei den opferceremonien verwandt; wir werden später auf ihn zurückkommen.

Soweit nun der indische mythus. Mit ihm steht ein eddischer augenscheinlich in engster verwandtschaft, nur dass er in viel weiterem maasse ausgebildet erscheint, als dies bei dem indischen der fall ist. In den gesprächen Bragi's 57 ff. (Die Edda übers. v. Simrock[3] s. 330 ff.) fragt Œgir, woher die skaldenkunst ihren ursprung habe. Bragi erzählt darauf, die Asen hätten mit den Vanen unfrieden gehabt, dann aber mit ihnen frieden geschlossen, (**149**) der so zu stande gekommen sei, dass man von beiden seiten zu einem gefässe ging und hineinspie. Die Asen schufen aus diesem speichel einen mann, der Kvâsir hiess, so weise, dass ihn niemand um ein ding fragen mag, worauf er nicht bescheid zu geben weiss. Ein paar zwerge, Fjalarr und Galarr, locken ihn bei seite und tödten ihn. Sein blut liessen sie in zwei gefässe und einen kessel rinnen, der kessel heisst Oðrœrir, aber die gefässe Sôn und Boðn. Sie mischten honig in das blut, woraus ein so kräftiger meth entstand, dass ein jeder, der davon trinkt, ein dichter oder ein weiser wird. Den Asen berichten die zwerge, Kvâsir sei in der fülle seiner weisheit erstickt.

Wegen eines anderen mordes lösen sich später die zwerge durch die sühne dieses meths, welchen Suttûngr erhält, dessen bruder Gillîngr sie erschlagen haben. Der riese Suttûngr führt den meth mit sich nach hause und verbirgt ihn in dem Hnitberge, wo er seine tochter Gunnlöð zur hüterin desselben setzt. Davon heisst die skaldenkunst Kvâsirs blut oder der zwerge trank, auch Oðrœrirs oder Boðns oder Sôns nass und der zwerge fährgeld, ferner Suttûngsmeth und Hnitbergslauge.

Darauf wird erzählt, wie Oðinn durch Suttûngs bruder Baugi zu dem berge geführt worden sei, bei dem er sich gegen einen trunk des meths als knecht vermiethet hatte[1]). Sie bohren ein loch in den berg und Oðinn schlüpft als wurm (*ormr* = serpens) hinein. Gunnlöð erlaubt ihm drei trünke von dem meth und er trinkt beim ersten Oðrœrir ganz aus, beim anderen leert er den Boðn und beim dritten den Sôn. Darauf wandelte er sich in adlersgestalt und flog eilends davon; als aber Suttûngr den adler fliegen sah, nahm er sein adlergewand und flog ihm nach. Und

1) Ueber den mythus von Baugi's mähenden knechten vergl. Schwartz Urspr. d. Myth. 136. Sonne, Mond und Sterne 240.

als die Asen Oðinn fliegen sahen, da setzten sie ihre gefässe in den hof, und als Oðinn Asgarð erreichte, spie er den meth in die gefässe. Als aber Sûttungr ihm so nahe gekommen war, dass er ihn fast erreicht hätte, liess er von hinten einen theil des meths fahren. „Darnach verlangt niemanden: habe sich das wer da wolle; wir nennen es (**150**) der schlechten dichter theil. Aber Suttûngs meth gab Oðinn den Asen und denen, die da schaffen können. Darum nennen wir die skaldenkunst Oðins fang oder fund, oder Oðins trank und gabe, und der Asen getränk."

Vieles in dieser erzählung deutet offenbar auf eine sehr späte gestaltung des mythus und namentlich der schluss von dem theil der schlechten dichter klingt ganz modern. Nichts destoweniger ist der kern echt und alt, wie schon aus den Hâvamâl hervorgeht, die ihn str. 104—110 ebenfalls bringen, aber ohne die einleitung von der entstehung des meths, sowie ohne die erzählung von Baugi, seinen knechten und seiner hilfe. Fast alle mythologischen forscher sehen denn auch die erzählung der jüngeren Edda als eine spätere, mehrfach allegorische weiterbildung jenes ursprünglichen mythus in den Hâvamâl an (vergl. insbesondere Simrock Myth.[4] 221 ff., Petersen Nord. Myth. 200 ff., Weinhold Die Riesen des germanischen Mythus: Wiener Sitz.-Ber. phil.-hist. Cl. XXVI, 274). Wenn sich aber dadurch die übereinstimmenden züge beider berichte als alt und echt herausstellen, so werden wir auch weiter sich findende übereinstimmungen mit mythen verwandter völker als ebenso ursprünglich ansehen dürfen[1]); anderes dagegen dürfte sich als speciell erst auf germanischem oder nordischem boden entwickelt ergeben, wenigstens in der besonderen form, wie sie in der jüngeren Edda vorliegt[2]). Dahin rechne ich besonders die erzählung über den ursprung des meths, die ich nicht wagen möchte, wie Menzel (Odin s. 49) gethan hat, der entstehung des amṛta unmittelbar

1) Als Indra soma gepresst, geht ihm seine kraft in zehn theilen fort. Was er zuerst ausspeit wird ein *kvala*, was zu zweit ein *badara*, was zu dritt ein *karkandhu*, was aus der nase ein löwe, was aus den augen ein tiger, was aus den ohren ein wolf, was oberwärts *soma*, was unterwärts *surâ*: Taitt. Brâhm. I, 8, 5. 1—2. Vergl. auch Kâṭhakam 12, 10 in Ind. Stud. III, 464 und die daselbst angeführten stellen; Çatap. Brâhm. XII, 7, 1. 1 ff.; Tâṇḍya Mahâbrâhm. IX, 5. 7 und den commentar zu Taitt. Saṃh. vol. II, p. 385 f. der Calcuttaer ausgabe. Bei der ceremonie *sautrâmaṇî*, die u. a. stattfindet, wenn der opferer zu viel soma genossen hat (so dass ihm dieser zur nase, den ohren, dem hintern oder dem munde herausläuft), wird der opfernde mit zwei falkenfedern gestrichen, resp. lustrirt: Ind. Stud. X, 349. 351.

2) Ein rest der erinnerung an den berauschenden meth Odins findet sich wohl in der überlieferung in Wälsch-Tirol, wonach der Beatrik oder wilde jäger ein geschirr mit milch besitzt, mit welcher er die leute einschläfert: Schneller Märch. u. Sag. aus Wälschtirol s. 208 no. 6.

gleich zu stellen, welche uns in der späteren poesie der Inder mehrfach berichtet wird. Nur soviel wird man zugeben dürfen, dass jedenfalls auch davon schon ursprünglich gemeinsame züge vorhanden waren, die bei Indern und Nordgermanen eine ähnliche ausbildung hervorriefen und für das verständniss des nordischen mythus wird die im indischen klar gegebene naturanschauung immerhin um so fruchtbarer sein, als man sich bei der erklärung desselben bisher von vornherein allzusehr auf den boden der allegorie gestellt hat. Eine gewisse aber sehr beschränkte berechtigung (**151**) wird man daher Menzel zugestehen müssen, wenn er beide mythen zusammenhält; aber zu seinen erklärungen im einzelnen wird man sich schwerlich verstehen wollen, am allerwenigsten zu der, nach welcher *Kvâsir* eigentlich mischung bedeuten und unserem *käse* gleich sein soll. Von einer specielleren vergleichung dieses theiles des mythus und einer erklärung desselben sehe ich daher hier ab, und halte nur die von dem raube des soma durch Indra als falken und von dem des Oðrœrir durch Oðinn zu einander. Der gegenstand beider ist der raub eines begeisternden getränks, das die einst höchsten götter bei Indern und Germanen, Indra und Oðinn, die sich auch sonst mannichfach berühren, in vogelgestalt den hütenden dämonen entreissen. Wenn nun der irdische begeisterungstrank bei den Indern, der soma, erst stellvertreter des himmlischen ist, der, wie wir sahen, auch amṛta genannt wurde, soma und amṛta aber, wie ebenfalls gezeigt wurde, nur benennungen des wassers waren, welches die regen spendenden wolken in ihrem schoosse bergen, so ist damit auch die erklärung für den nordischen mythus gegeben. In der oben mitgetheilten erzählung vom Dânava Çushṇa sahen wir diesen an die stelle der sonst den soma hütenden Gandharven treten (vergl. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 521 ff.); dadurch wird die verbindung ausgesprochen, in welcher unser mythus mit dem mythenkreise vom raube des sonnenrades, also mit dem gewitterkampfe, steht. Hier erschien Çushṇa ja als der dämon, der die wolkenwasser an sich gezogen hat und in seiner hut hält, und er ist wieder nur eine besondere gestaltung des Vṛtra, was schon daraus erhellt, dass Vṛtra gleichfalls *çushán*, der trocknende, genannt wird, R. I, 61. 10. Dieser hält den befruchtenden regen zurück, den Indra, nachdem er ihn erschlagen hat, wieder fliessen lässt und die lange versiegten quellen öffnet, so dass die ströme wieder schwellen und menschen und heerden wieder zum genuss der klaren rieselnden bergwasser gelangen, die der in wolken dahin treibende riese ihnen

vorenthalten wollte. Mit Çushṇa berührt sich nun aber (152) jener Suttûngr des nordischen mythus in seinem wortbegriff aufs nächste, da sein name den trinker, säufer bezeichnet (Grimm Myth. 489 = [4] 432, Simrock Myth. [4] 226, Petersen Nord. Myth. 204). Weinhold a. a. o. 273 hat freilich die bisherige ableitung von *sûpan* für unmöglich erklärt, da daraus nur *Suftûngr* nicht *Suttûngr* hätte entstehen können, indem er zugleich eine andere etymologie (von alts. ags. *svôgan* brausend daher fahren), die gleichfalls zu der im mythus waltenden grundanschauung passen würde, aufgestellt hat; allein die assimilation von *pt* in *tt* ist, wenn auch nicht zweifellos, doch wohl nicht ganz zu verwerfen (Grimm Gramm. ed. Scherer I, 267)[1]). Wäre sie es aber, so würden wir auch mit der von Weinhold aufgestellten etymologie zu einer benennung des riesen kommen, die auch die indischen dämonen Çushṇa und Vṛtra tragen, indem sie gleichfalls „bläser, *çvasana*“ genannt werden, vergl. Roth zu Nir. V, 16. R. V, 29. 4: *„práti çvasántam áva dânavám̃ han* er schlug nieder den blasenden Dânava“ und R. VIII, 96. 7: *vṛtrásya çvasáthât.*

Wenn aber so der nordische riese und der indische dämon, sei es nun auf diese oder jene weise, im begriff zu einander stimmen, so zeigt sich auch noch in einem anderen zuge des nordischen mythus eine übereinstimmung der grundanschauungen. Der ort, wo der köstliche meth verborgen wird, heisst Hnitbjörg, was Egilsson lex. s. v. durch montes collisionum sive resonantes erklärt, worin also klar die wetterwolken zu erkennen sind, denn dass wolken und berge bei Indern und Germanen identische begriffe seien, habe ich in meinem aufsatz über die weisse frau (Zeitschr. f. deutsche Myth. III, 368 ff.) durch sprachliche und sachliche übereinstimmungen, wie ich denke, überzeugend nachgewiesen. Und so wird man denn auch hier in der wächterin des meths nur eine neugestaltung jener im berge eingeschlossenen frau zu erkennen haben; Freyja, welche auch Simrock Myth. [4] 225 in ihr zu erkennen geneigt ist, oder eine andere der höchsten göttinnen wird in ihr zu vermuthen sein. Dabei mag endlich noch (153) erinnert werden, dass, wie Gunnlöð hüterin des meths ist, so auch die göttinnen der wasser im Yajurveda „schützerinnen

1) Neuere nordische dialekte zeigen sie entschieden, vergl. Munch og Unger Norrøna Sprogets Grammatik p. 7: *Paa nogle steder assimileres det* [nämlich p] *endog ganske med det efterfølgende t, som i Farøisk: eptir l. ettir; ligesaa i de fleste fjældegne i Norge.*

des amṛta (oder soma)" heissen, wie bereits oben s. 129 bemerkt wurde.

Ausser dieser übereinstimmung beider mythen in dem beiden zu grunde liegenden gedanken zeigen sich aber noch übereinstimmungen in den einzelnen zügen, die von hohem interesse sind. Dahin gehört zunächst, wie schon erwähnt ist, die verwandlung des Indra in einen çyena und die des Oðinn in einen adler, beide rauben also den meth als vögel. Führt schon dies auf den oben von uns besprochenen vogel, der den feuerfunken vom himmel bringt, sowie auf die in dem wipfel des weltbaumes sitzenden vögel, so zeigt sich diese zusammengehörigkeit beider mythenkreise in noch viel höherem grade durch den umstand, dass Oðinn sich eines bohrers bedient, um in den berg zu gelangen; ich denke, er findet seine volle erklärung, wenn wir die oben entwickelten vorstellungen von der entzündung des feuers betrachten und beide mythenkreise verbindend annehmen, dass der himmlische funken und der himmlische meth einer gemeinsamen anschauung ihren ursprung verdanken*). Dass aber der bohrer dem eddischen mythus wesentlich sein muss, geht auch daraus hervor, dass die Hâvamâl, welche so viele züge der jüngeren Edda nicht kennen, ihn gleichfalls bewahrt haben, und zwar in einem zusammenhange, der viel näher an die indische darstellung des kampfes mit dem dämon als an die darstellung der jüngeren Edda streift, wenn es heisst (Hâvamâl str. 106):

Rata munn lêtumk rûms um fâ,
ok um grjôt gnaga; (154)
yfir ok undir stôdumk jötna vegir,
svâ hætta ek höfdi til.

d. i. nach Simrock's übersetzung:

Ratamund (des bohrers spitze) liess ich den weg mir räumen
Und den berg durchbohren;
In der mitte schritt ich zwischen riesensteigen
Und hielt mein haupt der gefahr hin.

Die vermuthung Simrock's (Myth.[4] 223), dass Suttûngr gefallen sein möge, ist durch str. 109 wohl schwerlich zu begründen**),

*) Der name des bohrers *Rati* tritt auch in dem ersten theile des namens des eichhorns auf dem weltbaum Ratatöskr auf. Das eichhörnchen weist schon durch seine farbe auf Thôrr, den blitzgott, und unsere gebräuche verstärken diese beziehung; der charakter desselben im mythus vom weltbaum macht aber wahrscheinlich, dass der mit Thôrr sich nahe berührende Loki in ihm verkörpert erscheint.

**) Auch Weinhold (Die Riesen u. s. w.: Wiener Sitz.-Ber. phil.-hist. Cl. XXVI, 274) sagt: „Als Suttung dem übelthäter *(bölverkr)* nachsetzt, findet er

doch erinnert str. 110, die den riesen in den mund gelegt wird, lebhaft an den eid, welchen Indra schwört, dass er Vṛtra (oder Namuci) nicht tödten wolle, und ihn dennoch bricht oder wenigstens mit list umgeht (Çat. Br. XII, 7, 3. 1 und Mahâbh. V, 228ff.). Gab es vielleicht von dem nordischen mythus noch eine andere version, auf die sich die worte (Hâvamâl str. 110) beziehen:

Baugeiđ Ođinn hygg ek at unnit hafi,
hvat skal hans trygđum trûa?
Suttûng svikinn hann lêt sumbli frâ
ok grœtta Gunnlöđu.

Den ringeid, sagt man, hat Ođin geschworen:
Wer traut noch seiner treue?
Den Suttung beraubt' er mit ränken des meths
Und liess sich Gunnlöđ grämen.

Das scheint namentlich deshalb annehmbar, weil diese strophe nicht in den zusammenhang der vorigen, Ođinn in den mund gelegten erzählung gehört und wie ein anderswoher genommenes bruchstück aussieht. (**155**)

Einen anderen, wie mir scheint, schlagenden punkt der übereinstimmung hat aber die erzählung der jüngeren Edda noch bewahrt. Als Ođinn zur Gunnlöđ hindurchgedrungen ist, erlaubt sie ihm d r e i trünke des meths; im ersten trunk trinkt er den Ođrœrir ganz aus, im anderen leert er den Bođn, im dritten den Sôn und hat nun den meth ganz[1]). Die Hâvamâl wissen freilich davon nichts, doch stehen wenigstens die worte str. 105:

Gunnlöđ mêr um gaf gullnum stôli â
drykk ins dŷra mjađar

Gunnlöđ schenkte mir auf goldnem sessel
einen trunk des theuern meths

dem nicht entgegen. Zu diesen drei trünken stimmen nun die drei kufen soma, die Indra vor dem kampf mit Vṛtra trinkt; so heisst es in dem bereits oben mehrfach citirten liede R. V, 29. 7, 8:

sákhâ sákhye apacat tū́yam agnír asyá krátvâ mahishā́ trī́ çatā́ni |
trī́ sâkám indro mánushaḥ sárẫsi sutám pibad vṛtrahátyâya sómam ‖ 7.

---

seinen tod. Odin aber reinigt sich durch einen meineid, um dadurch der rache der riesen zu entgehen, und häuft dadurch die sünden, welche den untergang dieser götter und ihrer welt herbeirufen."

1) Drei nächte weilt Ođinn bei Gunnlöđ und erhält drei trünke; drei nächte bleibt der geraubte soma beim Gandharva Viçvâvasu: comm. zu Taitt. Saṃh. vol. II, p. 201 der Calcuttaer ausgabe.

trî yác chatắ mahishắṇâm ágho mắs trî́ sárâṅsi maghávâ somyắpâḥ |
kârám ná víçve ahvanta devắ bháram índrâya yád áhim jaghắna ‖ 8.
„es briet der freund Agni dem freunde auf sein verlangen schnell dreihundert stiere, drei kufen trank Indra zugleich vom gepressten soma des Manu, um Vṛtra zu schlagen.

Als du das fleisch der dreihundert stiere verzehrt und als du Maghavan drei kufen soma getrunken, da liessen alle götter dem Indra den zuruf, wie ein loblied, erklingen, als er den Ahi schlug*).“ **(156)**

Vgl. R. VI, 17. 11; R. VIII, 7. 10:

trī́ṇî sárâṅsi pṛ́çnayo duduhré vajríṇe mádhu |
útsam kávandham udríṇam ‖

„drei kufen melkten der Pṛçni söhne (die Marut) dem donnerkeilträger an meth, *utsa*, *kavandha* und *udrin*[1]).“

Dass *saras*, welches sonst „see, teich“ bedeutet, in diesem zusammenhange eine opferschale bedeute, hat Roth zu Nir. V, 11 aus den commentaren zu Yâska nachgewiesen; auch Sâyaṇa erklärt es so zu der oben angeführten stelle R. V, 29. 7. 8, indem er zugleich die namen bestimmter opferschalen, die damit bezeichnet werden, namhaft macht. In der von Roth a. a. o. besprochenen stelle R. VIII, 77. 4 treten übrigens dreissig schalen an die stelle der drei:

ékayâ pratidhắpibat sâkáṃ sárâṅsi triṅçátam |
índraḥ sómasya kâṇukắ ‖

„auf einen ansatz trank Indra dreissig schalen zugleich des soma aus**).“

---

*) Ueber die verbindung von *kârá* und *bhára* vergl. Roth zu Nir. IV, 24. Die hier gegebene auffassung stütze ich durch R. I, 117. 18: *çunám andhắya bháram ahvayat sắ vṛkī́r açvinâ vṛshaṇâ náréti.* Mit diesem zuruf sind dann hier die bekannten worte der Marut gemeint, über welche man Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, 115 vergleiche.

1) Vergl. noch R. VIII, 2. 7—8: *tráya indrasya sómâḥ sutắsaḥ santu devásya* | *své ksháye sutapắvnaḥ* ‖ *tráyaḥ kóçâsa çcotanti tisráç camvàḥ súpûrnâḥ.* Vergl. auch die drei *koça* des Parjanya R. VII, 101. 4, welche Sâyaṇa als *paurastya*, *pratîcya* und *udîcya* bezeichnet (in demselben hymnus auch andere anspielungen auf die dreizahl). Von der *vaçâ* in Ath. X, 10, welche v. 6 *parjányapatnî* genannt wird, heisst es ebenda weiter: *yát te kruddhó dhánapatir ắ kshîrám áharad vaçe* | *idám tád adyá nắkas trishú pắtreshu rakshati* ‖ 11 ‖ *trishú pắtreshu tám sómam ắ devy àharad vaçắ* | *átharvâ yátra dîkshitó barhishy ắsta hiraṇyáye* ‖ 12 ‖ [welche verse auch Ludwig Comm. zur Rigv.-Uebersetzung II, 260 zu R. VIII, 7. 10 anführt, indem er gleichzeitig auf die drei gefässe der nordischen sage verweist]; zu den gefässen des himmels vergl. den ausdruck *dhisháṇe* die beiden schalen so viel als die beiden welten, himmel und erde. Ueber das häufige *trikadrukeshv apibat sutásya* R. I, 32. 3 u. s. w. sehe man Böhtl.-Roth s. v. *trikadruka* [vergl. jedoch Haug in Gött. gel. Anz. 1875, s. 98].

**) Ueber das dunkle wort *kâṇukâ* vergl. Roth a. a. o. Muir On the Interpretation of the Veda p. 33 des sep. abdr.

Ueber diese vergleiche man noch die scholien zu Sâmav. II, 1. 2. 16. 2, wo ebenfalls ausdrücklich bemerkt wird, dass die schalen *saras* genannt werden (*etasmin kâla ekena praṇidhânena**) *pivati tâny atra sarâṅsy ucyante*)[1]. Aus der oben angeführten stelle R. VIII, 7. 10 geht übrigens deutlich hervor, dass unter dem nass der drei kufen das wolkennass zu verstehen sei, da *utsa* der brunnen und *kavandha* die tonne, das bauchige gefäss, häufige bezeichnungen der wolke sind, vergl. Böhtlingk-Roth Wörterb. s. vv. Für die vergleichung wird obige strophe noch um so bedeutsamer, da dies wolkennass hier *madhu*, ganz entsprechend dem nordischen *mjöđr*, genannt wird; für die alterthümlichkeit des zuges der drei trünke spricht aber noch insbesondere, dass es auch von dem mit Ođinn und Indra sich vielfach berührenden Thôrr in der Thrymskviđa 24 heisst: (157)

Var þar at kveldi um komit snimma,
ok fyr jötna öl fram borit;
einn ât oxa, âtta laxa,
krâsir allar, þær er konur skyldu,
drakk Sifjar verr sâld þrjû mjađar.

Früh fanden gäste zur feier sich ein,
Man reichte reichlich den riesen das ael.
Thôr ass einen ochsen, acht lachse dazu,
Alles süsse geschleck, den frauen bestimmt,
Und drei kufen meth trank Sifs gemahl.

In betreff des wortlauts dieser stelle bemerke ich noch, dass *sâld* nicht eigentlich kufe bedeutet, sondern ein grosses flüssigkeitsmaass ist (etwa = 24 maass); das scheint fast auch für *saras* in den oben angeführten stellen, gemäss der grundbedeutung des worts, anzunehmen. Sollten sich die wörter vielleicht selbst etymologisch berühren? — Ueber Thôrs gewaltige trinklust vergl. auch Mannhardt Germ. Mythen s. 99ff. — Was übrigens die namen der drei von Ođinn ausgetrunkenen methkufen betrifft, so hat man sie vielfach zu deuten versucht; vergl. Petersen Nordisk Mythologi p. 203. Da sie wohl entschieden späterer zusatz sind, übergehe ich diese deutungen, nur die zahl sehe ich als alte überlieferung an. Woher diese aber stamme, weiss ich nicht zu sagen. Vermuthen möchte ich, dass sie sich durch die drei täglichen soma-

*) Wohl besser *ekena pratidhânena*, da das *eka* zu *praṇidhâna* schlecht passt, vergl. das obige *ekâ pratidhâ*.

1) Ueber die bedeutung von *saras* vergl. noch Muir Sanskrit Texts I², 253 note 27.

spenden (*savana*) der Inder erklärt, deren die lieder so häufig erwähnen. Wie diese *trîṇi savanâni* von den menschen dem Indra gebracht werden (vergl. oben die *trī́ mánushaḥ sárâńsi*), so melken auch die Marut dem gotte drei gleiche spenden *trîṇi sarâńsi.* Es scheint ihnen eine alte gemeinsame dreifache libation zu grunde zu liegen und auch der bekannte dreifache trunk (158) der Griechen nach der mahlzeit möchte hierher zu ziehen sein, da der dritte (der erste galt dem Zeus Olympios, der zweite der erde und den heroen) dem Zeus *σωτήϱ* galt und der von O. Müller Eumen. p. 189 ausgesprochene grundgedanke dieser sitte („Man sieht hieraus, dass, auch nach dem system der attischen religion, nach der sühne feindlicher mächte und der busse der eignen vergehungen Zeus Soter als ein das ganze abschliessender heilgott eintritt, in welchem der gegensatz der lichten götter der oberwelt und der unterirdischen gewalten sich zu einer befriedigenden und beruhigenden vorstellung des weltganzen ausgleicht“) sich gar wohl in einer fortgeschritteneren religionsentwickelung aus dem unserem mythenkreise zu grunde liegenden gedanken entwickeln konnte, nach welchem Indra die welt aus der gewalt der dämonen der finsterniss errettet*).

Endlich verlangt noch ein punkt in diesen beiden mythen nähere betrachtung, nämlich die bereits erwähnte wörtliche übereinstimmung von *madhu* und *mjöðr*; der soma wird an vielen stellen der indischen lieder schlechtweg *madhu* oder *somyam madhu* genannt, vergl. mit der oben angeführten stelle noch in den s. 123f. angeführten liedern I. v. 5: *tū́yaṃ yayau mádhunâ somyéna*, II. v. 5: *adhvaryúbhiḥ práyatam mádhvo ágram.* R. X, 49. 10:

aháṃ tád âsu dhârayaṃ yád âsu ná deváç caná tváshṭā́dhârayad rúçat |
spârháṃ gávâm ū́dhassu vakshánâsv ā́ mádhor mádhu çvā́tryaṃ sómam âçíram ‖

„Ich (Indra spricht) legte in sie (die sieben himmelsströme) das glänzende, was selbst der göttliche Tvashṭar nicht hineingelegt,

---

*) Eine erheblich verschiedene auffassung von dem dem Zeus Soter geweihten trunk giebt Diod. IV, 3: *τοὺς τὸν οἶνον πίνοντας φασὶν ἐπὶ τῶν δείπνων, ὅταν ἄκρατος οἶνος ἐπιδιδῶται, προσεπιλέγειν ἀγαθοῦ δαίμονος· ὅταν δὲ μετὰ τὸ δεῖπνον διδῶται κεκραμένος ὕδατι, Διὸς σωτῆρος ἐπιφωνεῖν· τὸν μὲν γὰρ οἶνον ἄκρατον πινόμενον μανιώδεις διαθέσεις ἀποτελεῖν· τοῦ δ' ἀπὸ Διὸς ὄμβρου μιγέντος, τὴν μὲν τέρψιν καὶ τὴν ἡδονὴν μένειν, τὸ δὲ τῆς μανίας καὶ παραλύσεως βλάπτον διορθοῦσθαι.* — Vergl. noch über die drei trünke bei den Griechen Schedius De Diis Germanis 610ff., bei den Skandinaviern Keysler Antiq. Sept. et Celt. 351ff. Petersen Nord. Myth. 256.

(159) das ersehnte in der kühe euter, die strömenden, des methes meth, den kräftigen soma milchgemischt." R. VIII, 69. 6:

índrâya gắva âçíram duduhré vajríṇe mádhu |

„dem Indra gaben die kühe die milch, dem donnerer den süssen meth." R. VI, 20. 3 (vergl. oben s. 53) „*rắjâbhavan mádhunaḥ somyásya* könig ward er des somameths." Diesem *mádhu* entsprach nun, wie wir sahen, das altnordische *mjödr* aufs genauste und in gleicher übereinstimmung weisen es fast alle übrigen indogermanischen sprachen mit seltener einhelligkeit auf, z. *madhu* mit seinen verwandten in den neueren iranischen sprachen, gr. *μέθυ* wein (*μεθύω* bin trunken, *μεθύσκω* mache trunken, *μέθη* trunkenheit, *μέθυσος* trunken)[1]), alts. *medo*, ags. *medo*, *meodo*, altfr. *mede*, nl. *mede*, ahd. *meto*, *metu*, *mito*, ksl. *medŭ*, lit. *medùs* honig, *midùs* meth, lett. *meddus* honig, kymr. *medd*, ir. *meadh*, *miodh* meth (kymr. *meddw*, korn. *medho*, arm. *mézô* betrunken). Man hat diese wörter mit lat. *mel*, griech. *μέλι*, goth. *miliþ* u. s. w. unmittelbar zusammenstellen wollen, was bei der durchgreifenden lautlichen übereinstimmung aller in betreff der ursprünglichen aspirata nicht wohl angeht; höchstens wurzelhafte verwandtschaft dürfte man zugeben, indem ein auslautendes *d* der wurzel, das erst aus *dh* herabgesunken sein müsste, schon frühzeitig in *l* übergegangen wäre[2]). Für alle oben angeführten formen ist aber eine urform *mathu* (oder, wie das griechische wahrscheinlich macht, vielleicht *mathus*; vergl. *μεθύσω, ἐμέθυσα, ἐμεθύ-σ-θην*) anzusetzen, deren *th*, wie dies im Sanskrit mehrfach geschieht, in *dh* überging (vergl. z. b. *mâthava* neben dem gewöhnlichen *mâdhava* von gleichem stamme); dies *mathu*, *μέθυ* gehört aber derselben wurzel an, welcher wir schon bei der erzeugung des feuers und der butterbereitung begegneten und kann auch hier keine andere grundbedeutung haben, so dass *mathu* ursprünglich ein durch quirlung gemischtes getränk (160) bezeichnete, woraus sich sowohl die bedeutung meth als soma (der soma wird aus dem safte der asclepias acida durch quirlung mit milch oder gerstensaft gemischt) zur genüge erklären; aber auch für die bedeutung „wein" wird diese annahme keine schwierigkeit haben, da er ja bei den alten in der regel mit wasser gemischt getrunken wurde. Dies wird um so wahrscheinlicher, als das griech. *μέθη* nicht als ableitung von *μέθυ* angesehen

---

1) Ueber die grundbedeutung von *μέθυ* vergl. Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 382.

2) Vergl. über beide wortreihen Diefenbach Goth. Wörterb. II, 71f. Pott Wurzelwörter-B. IV, 564ff.

werden kann, sondern mit ihm aus der gleichen wurzel abgeleitet ist; fanden wir aber früher als grundbedeutung für dieselbe die der drehenden bewegung, so wird jeder zugeben müssen, dass die bezeichnung ungemein passend gewählt war. — Ich bemerke noch, dass auch Weber (Beitr. z. vergl. Sprachf. I. s. 400) für *madhu*, *μέθυ*, meth den grundbegriff der mischung annimmt und dass auch ihm mit recht der der süssigkeit erst als sekundär erscheint. Dass die bedeutung „honig“ sich nicht nur im Sanskrit daneben findet, beweist wohl, dass der ursprünglich damit bezeichnete mischtrank bei allen Indogermanen besonders mit honig versetzt wurde, was auch die oben s. 121 gegebene auseinandersetzung über *μελία* und *μέλι* zeigt.

War aber nun der irdische *mathu* unserer indogermanischen väter ein solches mischgetränk und gab man ihm, wenigstens bei den Ariern und Germanen, einen himmlischen ursprung, so muss man auch angenommen haben, dass er in ähnlicher weise wie der irdische im himmel gemischt wurde. Für die Inder beweisen diese mischung unzweifelhaft viele stellen der Veden, ich verweise nur auf die beiden bereits oben (s. 140f.) angeführten R. VIII, 69. 6, R. X, 49. 10; für die Germanen beweist es die ebenfalls oben angeführte erzählung über die entstehung des Oðrœrir, der aus einer doppelten mischung entstanden ist; nämlich aus der mischung des speichels der Asen und Vanen entstand Kvâsir, aus der mischung von Kvâsir's blut mit honig entstand der trank dichterischer begeisterung. Ich will (**161**) dabei zu bemerken nicht unterlassen, dass das bild der himmlischen wasser als speichel vielleicht schon auf einer alten anschauung beruht, indem es auch R. I, 8. 7 heisst:

yáḥ kukshíḥ somapā̆tamaḥ samudrá iva pínvate |
urvī̆r ā̆po ná kâkúdaḥ ||

„der (Indra) ein gewaltig soma trinkender leib anschwillt wie grosse wasserfluth, wie reichliche wasser in des mundes höhlung.“ Hier erklärt wenigstens Sâyaṇa die letzten worte dahin, dass, wie der mund nie an speichel trocken werde, so auch Indra's leib immer von soma erfüllt sei; doch ist mir keine andere stelle bekannt, wo sich eine gleiche oder ähnliche anschauung fände, und ist Sâyaṇa's erklärung der worte nicht ganz unbedenklich, da *uru*, f. *urvî* sonst immer nur „weit, geräumig“ heisst. Mag daher diese übereinstimmung immerhin noch fraglich bleiben, so steht doch die auffassung des himmlischen trankes als eines gemischten fest, und man muss daher angenommen haben, dass der stoff desselben aus den wassern der verschiedenen wolkenmassen im gewitter zu-

sammenrann. Hierbei wird die weise der mischung ähnlich gedacht worden sein wie bei der feuererzeugung und butterbereitung, so dass das drehholz, welches den himmlischen funken hervorrief, auch den tropfen des himmelstrankes erzeugte, was wohl mit anlass gab, den funken in der gestalt eines tropfens aufzufassen, wie oben s. 29 anm. gezeigt wurde. So erklärt sich denn auch vollkommen, wie der bohrer in den mythus vom raube des Oðrœrir gekommen ist. Jedenfalls steht die herabholung des himmlischen trankes und des feuerfunkens, wie die ganze bisherige untersuchung dargethan hat, in innigster verbindung, was auch in einigen Vedenstellen nicht undeutlich ausgesprochen wird. Dahin rechne ich besonders einen hymnus des ersten maṇḍala, in welchem Agni und Soma gemeinsam angerufen werden, ein verfahren, welches fast immer nur dann eintritt, wenn sich zwei götter in ihrem wesen aufs engste berühren, so dass die beiden zugeschriebene wirksamkeit kaum noch einem von (**162**) ihnen allein zugeschrieben werden konnte. In diesem liede heisst es nun I, 93. 4—6:

ágnîshomâ céti tád vîryàṃ vâṃ yád ámushṇîtam avasám paṇíṃ gā̂ḥ |
ávâtiratam bṛ́sayasya çéshó 'vindataṃ jyótir ékam bahúbhyaḥ ‖ 4 ‖
yuvám etā̂ni diví rocanā̂ny agníç ca soma sákratû adhattam |
yuváṃ síndhûṅr abhíçaster avadyā̂d ágnîshomâv ámuncataṃ gṛbhîtā̂n ‖ 5 ‖
ā̂nyáṃ divó mâtaríçvâ jabhârā̂mathnâd anyám pári çyenó ádreḥ |
ágnîshomâ bráhmaṇâ vâvṛdhânórúṃ yajñā̂ya cakrathur u lokám ‖ 6 ‖

„Agni und Soma, berühmt ist eure heldenthat, dass ihr dem Paṇi seine labe, die kühe, geraubt, dass ihr des Bṛsaya sohn*) darniederschlugt, dass ihr das eine licht für alle erlangt. 4.

Ihr habt, Soma und Agni, die leuchten auch eines sinnes am himmel hingesetzt, ihr auch habt die gefangenen ströme von der schande des fluchs befreit. 5.

Her vom himmel holte den einen Mâtariçvan und es raubte vom stein (aus der wolke) der falk den andern: Agni und Soma, durch das gebet gestärkt, öffnetet ihr dem opfer da die welt. 6.[1])"

Die ganze stelle zeigt klar, dass Agni und der hier schon als gott gefasste Soma in derselben wirksamkeit auftreten wie sonst gewöhnlich Indra, nämlich im gewitterkampf gegen die feind-

*) Bṛsaya ist ein beiname des Tvashṭar und sein sohn Vṛtra.

1) Vers 6 findet sich auch Taitt. Saṃh. II, 3, 14. 2, wo der comm. vol. II, p. 470 der Calcuttaer ausgabe *divaḥ* durch *dyulokasthâd âdityât* erklärt und auf R. VI, 8. 4 *ā̂ dûtó agnim abharad vivásvato vaiçvânarám mataríçvâ parâvátaḥ* verweist.

lichen dämonen. Wenn der letzte vers ihnen anscheinend einen verschiedenen ursprung giebt, so beruht dies wohl nur darauf, dass der obere himmel der älteren anschauung überhaupt als der urquell des reinen lichtes gilt und der blitz daher nur mittelbar der wolke entstammt; wie bei der entzündung des heiligen feuers der ursprung desselben daher nur mittelbar auf der erde gesucht wurde, so sah man (**163**) beim herniederfahren des blitzes aus der wolke diese auch nur als die mittelbare quelle an, aus der er entstammte. Bemerkenswerth ist noch in diesem letzten verse, dass vom falken gesagt wird *pary amathnâd anyam*, also dasselbe verbum gebraucht wird, welches wir als den technischen ausdruck für die erzeugung des feuers kennen gelernt haben. Sâyaṇa, der in seiner erklärung den falken als die Gâyatrî fasst, umschreibt es allerdings durch *balâd âhṛtavatî* „sie raubte" und das wird in diesem zusammenhange das richtigere sein, obgleich der ursprüngliche gedanke jedenfalls noch hindurchgeschimmert haben muss, da er denselben ausdruck, vom Agni gebraucht, an einer anderen stelle in der gewöhnlichen weise erklärt, indem er zu der stelle Ṛ. III, 9. 5 (*aínaṃ nayan mâtariçvâ parâváto devébhyo mathitám pári* herbei führte Mâtariçvan aus der ferne den für die götter entzündeten) sagt: *pari parito mathitaṃ manthanena nishpâditam* d. i. den durch drehung erzeugten. Der ausdruck wird sich, wie ich meine, erklären, wenn wir die indische und germanische überlieferung combiniren und annehmen, der gott bohre in den wolkenberg und erzeuge so feuer und trank, die er dann beide, sich in einen falken wandelnd, raubt[1]).

Die behauptete einheit der anschauung von der entstehung und herabführung des feuers und des soma ergibt sich aber auch daraus, dass neben Indra, von dem der somaraub oben nachgewiesen wurde, auch Agni selber als somabringender falke erscheint[2]), indem dieser als die Gâyatrî erklärt wird. Um nämlich die verbindung zweier opferformeln zu erklären, mit denen dem *çyenaḥ somabhṛt* (dem somaholenden falken) und dem Agni soma dargebracht wird, sagt das Çatapatha Brâhmaṇa III, 9, 4. 10, es geschehe, weil Agni die Gâyatrî sei, diese aber sich in einen falken verwandelt und den soma herabgeholt habe: *tad gâyatryai*

---

1) Das verbum *parimathnâti* wird wohl gebraucht, um den kreisenden flug des falken zu bezeichnen, von welchem er ja im griechischen den namen *κίρκος* führt.

2) Dies scheint auch aus Ṛ. X, 11. 4 = Ath. XVIII, 1. 21 *ádha tyám drapsáṃ vibhvàṃ vicakshaṇáṃ vir ā̂bharad ishitáḥ çyenó adhvaré | yádî viço vṛṇáte dasmám ā̂ryâ agníṃ hótâram ádha dhī̂r ajâyata* hervorzugehen.

mimîte 'gnaye tvâ râyasposhada ity agnir vai gâyatrî tad gâyatryai mimîte sa yad gâyatrî çyeno bhûtvâ divaḥ somam âharat tena sâ çyenaḥ somabhṛt. Da nun die Gâyatrî als çyena unzweifelhaft die jüngere vorstellung (164) ist, so wird man unbedenklich den Agni in falkengestalt als somabringer als das ältere anzusehen haben, zumal er auch sonst ohne weitere beziehung auf die herabholung des soma der falke des himmels genannt wird, R. VII, 15. 4:

návaṃ nú stómam agnáye diváḥ çyenâya jîjanam |
vásvaḥ kuvid vanâti naḥ ||

ein neues lied hab' ich dem falken des himmels Agni dargebracht, ob er uns seines segens gönnt.

Weiteres über den Agni als feuerbringenden vogel ist bereits oben s. 28ff. beigebracht worden. Ob nun in dem vorliegenden mythus vom somaraub Agni oder Indra anspruch auf grösseres alter habe, wage ich aus dem vorhandenen material nicht mit bestimmtheit zu entscheiden; es kommt dabei hauptsächlich auf entscheidung der frage an, ob der blitz-Agni, *agnir vaidyutaḥ*, eine alte und ursprüngliche gestalt ist oder nicht.

Aber auch in unserem vaterlande finden sich die reste jener alten vorstellung von dem tranke der wolken und haben sich sogar noch bis auf den heutigen tag, wenn auch in einer form, die von der im vorhergehenden entwickelten etwas verschieden ist, erhalten, indem man die dem gewitter vorangehende ansammlung der dünste um die höheren bergkuppen im gebirge vielfältig mit einem aus dem begriffe der mischung leicht erklärlichen übergang als ein brauen, kochen bezeichnet, das bald den zwergen oder hexen, bald anderen wesen oder den bergen selber zugeschrieben wird; so heisst es namentlich, der Brocken braue, wenn er seine nebelkappe trägt; statt dessen hörte ich im Harz noch die andere ausdrucksweise „die bergmutter braut" oder „die bergmutter kocht wasser", in den städten am Harz sagt man auch „die hirsche brauen punsch". Das sind im ganzen alterthümliche ausdrucksweisen, die das Deutsche Wörterbuch der brüder Grimm II, 322 mit recht als uralte bezeichnungen ansieht; man vergl. zu dem dort beigebrachten noch Grimm Myth. 607 = [4] 533. Nachtr. 183. Zeitschr. f. deutsche Myth. III, 377. Meier Schwäb. Sagen no. 296, 1. Rochholz Schweizersagen aus dem Aargau I, 137. Rochholz Naturmythen 184. 186. 258. Vernaleken Mythen u. Bräuche in Oesterreich 243. Laistner Nebelsagen 16f. 29. Grundtvig Gamle danske Minder II, 112 no. 103. Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne I, 30. II, 11. 119. (165) Sie gewinnen aber noch höhere bedeutung,

wenn wir ausser dem gedanken, den sie ausdrücken, auch noch die form berücksichtigen. Brauen leitet das deutsche wörterbuch auf ein vorauszusetzendes gothisches **briggvan* zurück und stellt ihnen das lat. *frigere*, griech. *φρύγειν* zur seite; diesen schliesst sich noch skr. *bhrajj*, präs. *bhṛjjati*, perf. *babhrajja* frigere, assare an, das gleichfalls schon in ältester zeit vom rösten der gerste zur mischung mit dem soma gebraucht wird, R. IV, 27. 7:

yá índrâya sunávat sómam adyá pácât paktîr utá bhṛjjā̆ti dhânā̆ḥ |
„wer dem Indra heut soma presst, das opfer kocht und die körner röstet.“

Die somatrestern und die gerstenseihe sind die den rossen Indra's dargebrachten opfer, wie aus einer von Yâska Nir. V, 12 beigebrachten stelle hervorgeht „*babdhâṃ te harî dhânâ upa ṛjîshaṃ jighratâm* deine falben sollen die körner verzehren und an dem trester schnuppern“. Dies skr. *bhṛjjati* von wurz. *bhrajj* berührt sich aber auf's engste mit *bhrâjate* von wurz. *bhrâj* und schon oben s. 11 wurde erwähnt, dass, wenn auch irrthümlich, der name des Bhṛgu von Yâska auf dieselbe wurzel zurückgeführt wird. Wenn nun den Bhṛgu in einer stelle des Rigveda ganz besonders das prädikat der somaspendenden (wörtlich: somischen) gegeben wird, R. X, 14. 6 „*ángiraso naḥ pitáro návagvâ átharvâno bhṛ́gavaḥ somyā̆saḥ*,“ wir aber ferner oben s. 12 sahen, dass die etymologie von Bhṛgu als den ursprünglichen begriff des wortes den des blitzes ergibt, so steht zu vermuthen, dass in ältester zeit die wurzel *bhrag* oder *bharg*, die sich später in die formen *bhrâj* und *bhrajj* (vermuthlich durch eintreten eines nasals in die wurzel) differenzirte, ursprünglich den begriff des brauenden und blitzenden wetters oder vielmehr der in ihm wirkenden personificirten kräfte in sich vereinte und die Bhṛgu deshalb diejenigen göttlichen wesen seien, die den trank brauten und mit dem feuerfunken vom himmel brachten. **(166)**

Wenn in den im vorhergehenden entwickelten zügen sich eine sowohl in der grundanschauung als auch in manchen einzelheiten übereinstimmende überlieferung über die herabholung des begeisternden tranks bei Indern und Germanen herausstellt, so zeigt sich auch bei den Griechen noch manches, was beweist, dass auch sie den mythus einst besassen. Dahin gehört vor allem die sage von der geburt des Zagreus, die schon von anderen mit der gewinnung des Oðrœrir durch Oðinn verglichen worden ist: Stuhr Griech. Myth. 426; Petersen Nord. Myth. 207 ff. Demeter hatte ihre tochter Persephone, welcher Zeus nachtrachtete, in einer höhle

verborgen, aber Zeus verwandelte sich in eine schlange, überlistete die Persephone und diese gebar darauf den Zagreus mit einem stierhaupte: Preller Gr. Myth. I[1], 436. 499 = I[3], 581. 661; Jacobi Myth. Wörterb. s. v. Zagreus. Die verbergung der Persephone in der höhle stimmt hier zum aufenthalt der Gunnlöð im Hnitberge und Zeus wie Oðinn nahen der jungfrau als schlange, da es auch von letzterem ausdrücklich heisst, dass er *î orms lîki* in die öffnung geschlüpft sei; dann geht aber die entwickelung beider mythen auseinander, indem in dem nordischen der trank selber als die frucht der gewonnenen gunst der jungfrau erscheint, während dieser trank im griechischen mythus bereits als gott erscheint und damit die ursprüngliche naturanschauung vollständig verlassen ist, die aus der verbindung des blitzes mit der wolke (Zeus als schlange, Persephone als jungfrau in der höhle des wolkenberges) den regen (den Dionysos) hervorgehen liess. Jedenfalls aber zeigt der griechische mythus, dass auch ihm das himmlische nass der wolke schon seit uralter zeit als begeisternder trank galt, da der gott des weines die frucht dieser verbindung ist. Daher sind denn auch die Hyaden die ammen des Dionysos, also das gestirn, bei dessen aufgang die regnerische jahreszeit beginnt[1]). In diesem zuge der gestaltung des himmlischen trankes zum gotte berührt sich also die griechische entwickelung näher mit der indischen, wo Soma gleichfalls frühzeitig zum gott wird, und zwar, wie aus der übereinstimmenden (**167**) überlieferung beim Zendvolke hervorgeht, bereits zu einer zeit, die vor der einwanderung in Indien liegen muss. Dass übrigens die sagen vom Dionysos und Soma sich auch noch in einem anderen punkte berühren, habe ich schon Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 192 besprochen, wo der Dionysos *μηροῤῥαφής* mit dem in den schenkel des Indra eintretenden soma verglichen wurde.

Dieser punkt bedarf noch näherer ausführung. Zunächst muss ich bemerken, dass die dort von mir gegebene auffassung ungenau

---

1) Schol. Hom. Il. Σ 486. *Τοὺς ἐπὶ τῶν κεράτων τοῦ ταύρου ἑπτὰ ἀστέρας κειμένους. Καλοῦνται δὲ Ὑάδες, ἤτοι διὰ τὴν πρὸς τὸ Υ στοιχεῖον ὁμοιότητα, ἢ ἐπειδὴ αἴτιοι ὄμβρων καὶ ὑετῶν καθίστανται. Ἄλλως. Ζεὺς ἐκ τοῦ μήρου γεννηθέντα Διόνυσον ταῖς Δωδωνίσι νύμφαις τρέφειν ἔδωκεν, Ἀμβροσίᾳ, Κορωνίδι, Εὐδώρῃ, Διώνῃ, Αἰσύλῃ, Πολυξοῖ. Αὗται θρέψασαι τὸν Διόνυσον περιῄεσαν σὺν αὐτῷ, τὴν εὑρεθεῖσαν ἄμπελον ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις χαριζόμεναι. Λυκοῦργος δὲ μέχρι τῆς θαλάσσης συνεδίωξε τὸν Διόνυσον. Ἐκείνας δὲ ὁ Ζεὺς ἐλεήσας κατηστέρισεν. Ἡ ἱστορία παρὰ Φερεκύδῃ.* Idem paullo post: *Φερεκύδης, καθάπερ προείρηται, τὰς Ὑάδας Δωδωνίδας νύμφας φησὶν εἶναι, καὶ Διονύσου τροφούς, ἃς παρακαταθέσθαι τὸν Διόνυσον τῇ Ἰνοῖ διὰ τὸν τῆς Ἥρας φόβον, καθ' ὃν καιρὸν καὶ αὐτὰς Λυκοῦργος ἐδίωξε*: Fragm. Pherekydes 46 ed. Par.

war, indem der soma angerufen wird, nicht in den schenkel des opfernden einzutreten, sondern denselben zu betreten. Es handelt sich nämlich hier um die ceremonien, mit denen der soma gekauft wird und in den besitz des opfernden übergeht; mit den worten „betritt des Indra rechten schenkel u. s. w.“ wird der soma auf den schenkel des opferers niedergelegt, nachdem das gewand des opferers zurückgeschlagen und ein tuch darüber gelegt worden ist. Der opfernde wird nämlich Indra genannt, weil die götter, als sie den soma gekauft hatten, ihn gleichfalls auf den schenkel des Indra legten. Die am angeführten orte bereits erwähnte stelle der Taittirîya-Saṃhitâ VI, 1, 11. 1 lautet: *índrasyorúm ā́ viça dákshiṇam íty âha; devā́ vaí yáṃ sómam ákrîṇan tám índrasyoraú dákshiṇa ā́sâdayann, eshá khálu vā́ etárhī́ndro yo yájate, tásmâd evám âha* „den rechten schenkel des Indra betritt, so sagt er; die götter nämlich setzten den soma, welchen sie gekauft hatten, auf den rechten schenkel des Indra, der ist nun jetzt wahrlich Indra, welcher opfert, darum spricht er also.“ Danach stellt sich hier allerdings ein ganz anderes verhältniss heraus, als das am angeführten orte von mir angenommene. Die sitte ist aber jedenfalls höchst merkwürdig, zumal sie offenbar in hohes alterthum hinaufreicht; aber ungeachtet (168) der ihr zum grunde liegende mythus nun nicht mehr unmittelbar mit dem griechischen von der geburt des Dionysos verglichen werden kann, scheint dieser dennoch gemeinsames stammgut. Ich habe nämlich bereits oben s. 13 der sage von dem Bhṛguiden *Aurva* gedacht. Er wurde bei einer verfolgung seines stammes, welche selbst der frucht im mutterleibe nicht schonte (*â garbhâd avakṛntantaç ceruḥ sarvâṃ vasuṃdharâm*), von seiner mutter *Vâmoru* (linkschenkel)*) im einen schenkel getragen und, als die kshatriya ihn auch hier zu tödten kamen, erstrahlte die mutter plötzlich in hohem glanz, und wie die sonne am mittag erschien, den schenkel spaltend, das kind und nahm den wilden kriegern das augenlicht. Nachher erhielten sie von ihm verzeihung und das augenlicht wieder. Aber um die Bhṛgu zu rächen, droht er mit dem feuer seines zornes die ganze welt zu vernichten und lässt sich schliesslich nur von seinen aus dem himmel herabsteigenden urvätern überreden, dies feuer in das wasser zu entsenden, da ja alle welten (die er zu vernichten sein wort gegeben) im wasser ihr grundelement hätten. Das thut er denn auch, schickt seine zornesflammen in's wasser

*) Vergl. die oben s. 127 über den *Vâmadeva* geäusserte vermuthung.

und diese flammen werden ein grosses pferdehaupt, wie die Vedakundigen wissen, welches feuer mit dem maule ausspeit und die wasser des oceans hinunterschlürft: Mahâbh. I, 6802 ff.; Böhtl. und Roth s. v. Aurva[1]). — Nach dem, was oben s. 9 ff. über die Bhṛgu gesagt wurde, kann man wohl nicht daran zweifeln, dass auch hier ein die geburt des blitzgottes behandelnder mythus vorliege, der nur, da er der epischen sage angehört, schon ganz auf den boden derselben verpflanzt erscheint und deshalb aus den kämpfenden göttern und dämonen brahmanen und krieger gemacht hat. Diese auffassung ist, von anderen gründen abgesehen, durch den schluss unzweifelhaft, da das aus dem rosshaupt entspringende feuer (*vaḍavânala*, *vaḍavâmukha*) entschieden der blitz ist; ich verweise auf den mythus von der Saraṇyû-Erinnys (Zeitschr. (169) f. vergl. Sprachf. I, 439 ff.) und auf den im wasser geborenen Agni (ebend. s. 523). Wenn wir nun aber Agni und Soma in dem von uns betrachteten mythenkreise stets in enger verbindung gesehen haben, so dass dem kern dieser mythen von beiden oft nur eine einzige anschauung zum grunde lag, so wird man schon von diesem gesichtspunkt aus zu der annahme geneigt sein, dass auch vom Soma ein gleicher mythus des ursprungs aus dem schenkel vorhanden gewesen sein müsse. Und dies wird durch einen anderen mythus noch wahrscheinlicher gemacht. Ich habe an dem bereits oben angeführten orte (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 192) gezeigt, dass *vena-s* der geliebte ein beiwort des soma sei und genau dem griech. *οἶνο-ς* entspreche. Nun erzählen der Harivaṃça und das Vishṇupurâṇa von einem fürsten namens Vena, der, ein sohn des Anga und der erstgeborenen tochter Mṛtyu's (des todes), sobald er zur regierung gekommen war, alle opfer und spenden verbot und, als ihm die heiligen weisen darüber vorstellungen machten, ihnen antwortete, dass alle götter in der person des königs vereinigt seien (*ete cânye ca ye devâḥ çâpânugrahakâriṇaḥ* | *nṛpasya te çarîrasthâḥ sarvadevamayo nṛpaḥ* ||) und er deshalb auf seinem verbote bestehe. Da erschlugen ihn die weisen mit geweihten

1) Ueber Aurva vergl. noch Eckstein Sur les Sources de la Cosmogonie de Sanchoniathon (Extrait No. 8 de l'Année 1859 du Journal asiatique), s. 200 ff. — Dass der schenkel die wolke sei (unten s. 151), scheint sich auch aus anderen vorstellungen zu ergeben. Eine schwedische sage Runa 1843, s. 41 no. 71 lässt die füsse des riesen, der eine riesin mit grossen brüsten zu pferde verfolgt (vergl. die entsprechenden dänischen und deutschen sagen vom wilden jäger), auf dem felde nachschleppen und tiefe furchen (*skolor*) graben. Vergl. dazu R. III, 33. 6, wo die flüsse sagen: *indro asmā̃n aradad vájrabâhuḥ*, und III, 32. 11, wo es von Indra heisst: *ná te mahitvám ánu bhûd ádha dyaúr yád anyáyâ sphigyā̂ kshā̂m ávasthâs* und zu ersterer stelle Norddeutsche Sagen u. s. w. s. 473.

kuçagrashalmen und da er kinderlos war, rieben sie seinen linken schenkel in der weise, wie man das heilige feuer entzündet (*tataḥ sammantrya te sarve munayas tasya bhûbhṛtaḥ* | *mamanthur ûruṃ putrârtham anapatyasya yatnataḥ* ‖ Vishṇup. I, 13. 18; *tato 'sya savyam ûruṃ te mamanthur jâtamanyavaḥ* | Hariv. 5) und es entsprang aus dem schenkel ein mann, wie ein verkohlter pfahl anzusehen, mit glattem gesicht und von kleiner gestalt. Zu ihm sagten sie „sitze nieder“ (*nishîda*) und darum ward er ein Nishâda, von dem die bösen Nishâda im Vindhyagebirge stammen. Darauf rieben sie in gleicher weise die rechte hand des todten und daraus entsprang Pṛthu, Vena's sohn, der wie der flammende Agni glänzte und bei dessen geburt der uranfängliche bogen âjagava, himmlische pfeile und ein panzer (**170**) vom himmel fielen. Alle wesen freuen sich über die geburt dieses sohns und durch sie wird denn auch Vena aus der Put genannten hölle gerettet. Vergl. Muir Original Sanskrit Texts I [1], 60 ff. Ueber das relative alter der obigen legende gibt eine andeutung des Çatapatha Brâhmaṇa V, 3, 5. 4 auskunft, nach der es heisst, dass Pṛthin, der sohn Vena's, zuerst unter den menschen als fürst gesalbt wurde (*pṛthî ha vai vainyo manushyâṇâm prathamo 'bhishishice).* Was den inhalt der sage betrifft, so scheint darin die andeutung zu liegen, dass es eine zeit gab, wo der cultus des soma bei den kshatriya gewaltig überwog und alle übrigen zu überwuchern drohte, aber von den brahmanen in seine schranken zurückgewiesen wurde. Das scheint die geburt des Pṛthu aus der hand des Vena zu bedeuten, die sich also aus den resten des alten soma (*vena*) in derselben weise, wie das heilige, reine feuer gezeugt wird, vollzieht; es ist augenscheinlich eine erneuerung des alten unrein gewordenen somacultus. Wenn nun aber der Nishâda aus dem linken schenkel des Vena geboren wird, so stimmt dies zum Aurva, der, wie vorauszusetzen, aus dem linken schenkel seiner mutter, die deshalb Vâmôru heisst, geboren wird; dagegen stammt der Pṛthu aus der rechten hand, was augenscheinlich erst spätere entwickelungen sind, an deren stelle man für eine ältere zeit vermuthlich die geburt des Vena selber aus dem schenkel seines vaters wird setzen dürfen. Unter allen umständen scheint die sage von der schenkelgeburt eines gottes oder heros auch bei den Indern alten ursprungs und nicht etwa auf entlehnung von den Griechen zu beruhen, was mir namentlich die sage vom Aurva beweist, die eine selbständige indische entwickelung verräth*). Eher

*) Ich habe oben s. 127 vermuthet, dass der so aus dem schenkel geborene gott vielleicht Indra selber gewesen sein möge.

wäre dagegen möglich, dass die geburt des bergbewohnenden Nishâda aus dem schenkel des Vena einer erst von griechischem einfluss herrührenden einwirkung ihren ursprung (**171**) verdankt, indem der name lebhaft an das *Νυσήϊον ὄρος* Il. *Z* 133 und die Nysaeischen nymphen erinnert.

Nach den eben gegebenen ausführungen wird man denn auch den mythus von der geburt des Dionysos als sohn der Semele wohl in den hier betrachteten mythenkreis einzureihen haben, wenn es auch schwierig bleibt zu sagen, welche naturanschauung diesem besonderen zuge zum grunde liege. Ich möchte daher Preller Griech. Myth. I[1], 414 = I[3], 547 nicht ganz beistimmen, wenn er, speciell nur den griechischen mythus ins auge fassend, sagt: „Die fabel ist der von der geburt des Asklepios ähnlich, wo auch die sterbliche mutter vom feuer verzehrt wird. Nur dass Dionysos, der gott der traube, noch in ganz anderem sinne *πυριγενής* ist, wie unser dichter sagt: „die sonne hat ihn sich erkoren, dass sie mit flammen ihn durchdringt.“ Der blitz des Zeus ist das merkmal dieser flammenden himmelsgluth, sein schenkel, d. i. seine zeugende kraft, bedeutet die kühlende und netzende wolke, welche die von beschattendem epheu geborgene frucht vollends reifen lässt.“ Die in den indischen mythen auftretende hervorhebung des linken schenkels, aus dem sich die geburt vollzieht, scheint jedenfalls eine blos symbolische bedeutung des schenkels, wie sie Preller annimmt, auszuschliessen.

Haben wir in dem mythus von der herkunft des Zagreus eine übereinstimmung mit der grundanschauung der vorher betrachteten indischen und germanischen mythen gefunden, so gibt es doch auch noch einzelne züge anderer mythen, die namentlich mit indischen zum theil auch mit germanischen übereinstimmen und zeigen, dass auch neben jener kretischen sage andere mythische auffassungen vorhanden waren, die nicht minder in die urzeit zurückgehen. In den oben mitgetheilten liedern sahen wir, dass ein schütze Kṛçânu den mit dem soma enteilenden falken verfolgte; dieser Kṛçânu ist ein Gandharva, welche besitzer des soma sind und ihn bewachen; auch er ist bereits ein wesen der ältesten arischen periode, da er sich in dem zendischen Kereçâni wiederfindet, wie Weber Ind. Stud. II, (**172**) 313—314 nachgewiesen. Die ihn betreffende stelle des Avesta, Yaçna IX, 75—77, lautet: *Haomô temciṭ yim kereçânîm apakhsathrem nishâdhayaṭ yo raosta khsathrôkâmya yô davata nôiṭ mê apãm âthrava aiwistis vereidhyê dañhava carâṭ hô vîçpê varedhanãm vanâṭ nî vîçpê varedhanãm janâṭ.* Nach Spiegel’s über-

setzung: „Haoma hat dem Kereçâni die herrschaft abgenommen, der emporgekommene war begierig nach der herrschaft. Welcher sprach: Nicht soll mir nachher ein Âthrava, ein lehrer, nach wunsch die gegenden durchwandern. Dieser (Kereçâni) möchte alles wachsthum tödten, alles wachsthum vernichten.“ Vergl. auch Burnouf (Sur la Langue et les Textes zends p. 302 suiv.), der Kereçâni noch nicht als nomen proprium fasst und durch *le tyran cruel* übersetzt*). Die stelle ist von hohem interesse, da Kereçâni ganz in derselben weise auftritt wie Kṛçânu; denn wie dieser göttern und menschen durch seine verfolgung des falken den soma vorzuenthalten sucht, den soma, in dem wir das befruchtende, wachsthum hervorrufende wolkennass erkannten, so heisst es in der obigen stelle von Kereçâni, dass er alles wachsthum tödten, alles wachsthum vernichten möchte, aber von Haoma, dem wachsthum verleihenden (Windischmann a. a. o. s. 136), besiegt wird. Hier stellt sich also der Gandharva noch ganz dem götterfeindlichen dämon gleich, der durch zurückhalten des regens das wachsthum verhindert, und das war sicher die ursprüngliche anschauung nicht blos der Arier, sondern auch aller übrigen Indogermanen, nur dass das verhältniss noch keineswegs als ein durchaus feindliches für diese älteste zeit anzunehmen ist, s. oben s. 117. Es ist dies um so bemerkenswerther, als sich daraus ergiebt, dass der somaschützende und darum auch göttlich verehrte Kṛçânu (**173**) und der dem Haoma feindliche Kereçâni nicht erst aus dem gegensatz der religion des Avesta und der Veden entstanden ist. Das ergibt sich nach dieser entwickelung wohl auch aus der etymologie des wortes von wurz. *karç* (anders vermuthen B.-R. s. v.), wonach er der abmagernde, ausdörrende ist und so auch zum namen des feuers wird, Böhtl.-Roth s. v. Für diese etymologie spricht insbesondere auch noch die bedeutung von Çushṇa, s. oben s. 52, 134, der ja als Kuyava ganz mit Kereçâni zusammenfällt.

Den Gandharven habe ich nun in einem früheren aufsatze (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 513 ff.) die griechischen Kentauren gleichgestellt und gezeigt, dass, wie jene den soma besitzen, diese ein gemeinschaftliches fass köstlichen weines hatten, welches Pholos, der sohn des Seilenos und einer Melischen nymphe, als er des

*) Seine übersetzung lautet: „*Homa a frappé le tyran cruel; celui qui s'est élevé avec le désir d'être roi, celui qui a dit: Qu' après moi l'Atharvan ne parcoure pas les provinces, suivant son désir, pour les faire prospérer; celui-là est capable de détruire toute prospérité, d'anéantir toute prospérité.*“

Hephaistos und Dionysos streit um Naxos zu gunsten des letzteren schlichtete, von diesem zum geschenk erhielt. Vergl. Schol. zu Theokr. VII, 149: *Φόλος ὄνομα Κενταύρου ᾧ ἐπιξενωθεὶς Ἡρακλῆς οἶνον ἔπιε καλὸν ἐκ Διονύσου δοθέντα. — ὁ μέντοι οἶνος ὁ δοθεὶς ὑπὸ Διονύσου χαριστήριον, ἀνθ' ὧν Νάξον προσένειμεν ὁ Φόλος κρινόμενος παρ' αὐτὸν εἰς τὸν Ἥφαιστον.* Apollod. II, 5. 4: *διερχόμενος οὖν Φολόην ἐπιξενοῦται Κενταύρῳ Φόλῳ, Σειλήνου καὶ νύμφης Μελίας παιδί. οὗτος Ἡρακλεῖ μὲν ὀπτὰ παρεῖχε τὰ κρέα, αὐτὸς δὲ ὠμοῖς ἐχρῆτο. αἰτοῦντος δὲ οἶνον Ἡρακλέους, ἔφη δεδοικέναι τὸν κοινὸν τῶν Κενταύρων ἀνοῖξαι πίθον. θαρρεῖν δὲ παρακελευσάμενος Ἡρακλῆς αὐτὸν ἤνοιξε, καὶ μετ' οὐ πολὺ διὰ τῆς ὀσμῆς αἰσθόμενοι παρῆσαν οἱ Κένταυροι, πέτραις ὡπλισμένοι καὶ ἐλάταις, ἐπὶ τὸ τοῦ Φόλου σπήλαιον κ. τ. λ.* Etwas anders Diod. IV, 12: *Φόλος ἦν Κένταυρος, ἀφ' οὗ συνέβη τὸ πλησίον ὄρος Φολόην ὀνομασθῆναι· οὗτος ξενίοις δεχόμενος τὸν Ἡρακλέα, τὸν κατακεχωσμένον οἴνου πίθον ἀνέῳξε. τοῦτον γὰρ μυθολογοῦσι τὸ παλαιὸν Διόνυσον παρατεθεῖσθαί τινι Κενταύρῳ καὶ προστάξαι τότε ἀνοῖξαι, ὅταν Ἡρακλῆς παραγένηται.* In diesen nachrichten ist zwar das widersprechende, dass einmal Pholos als eigenthümer des weins genannt wird, dann aber die Kentauren als gemeinschaftliche (**174**) besitzer angegeben werden; wie aber auch dieser widerspruch zu lösen sein möge, unzweifelhaft ist, dass der umstand, dass Herakles von dem weine trinkt, den anlass zu seinem kampf mit den Kentauren giebt, dass diese sich also, ob mit recht oder unrecht, als die besitzer des tranks ansahen. Nun sind aber die Kentauren wie die Gandharven unzweifelhafte wolkendämonen*), und das ihnen zustehende weinfass ist nur ein anderer ausdruck für die wolke, wie man sich leicht überzeugen wird, wenn man den gebrauch des Sanskritwortes *kavandha* tonne, bauchiges gefäss, verfolgt (Böhtlingk-Roth s. v. II, 70f.), das ganz in die bedeutung „wolke" übergegangen ist**). Dass auch bei uns der regen als die aus einem gefässe gegossene flüssigkeit angesehen wurde, werde ich an einem anderen orte

---

*) Nach Nonnus sind die Hippokentauren söhne der Hyaden, die wieder auch als ammen des Dionysos genannt werden, vergl. darüber Zeitschr. für vergl. Sprachf. I, 535 und oben s. 122 und 147, und eine der Hyaden, nach Asklepiades die vorzüglichste, führte den namen Ambrosia: Völcker Myth. des Japet. Geschlechts s. 87. Die quellen der ambrosia, also des unsterblichkeitstrankes, lagen nach Euripides Hippol. 733ff. am Okeanos, da wo himmel und erde sich aneinander schliessen, wo die wolken auf- und absteigen und wo die erde den baum des lebens mit den goldenen Hesperidenäpfeln zur hochzeit der Hera wachsen lässt (vergl. Preller Griech. Myth. I^1, 107 = I^3, 131. Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 413).

**) Vergl. oben s. 119 die sage vom Kaanthos und seiner schwester Melia.

nachweisen, hier genügt es auf die noch jetzt gebräuchliche ausdrucksweise „es giesst mit mollen (mulden)“ hinzuweisen[1]). Für Griechenland verweise ich noch auf die ursprünglich dem wolkenhimmel angehörenden Najaden (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 536), die das wasser aus krügen ergiessen, sowie auf die Danaiden, die in sieben schöpfen (**175**) und dem *πολυδίψιον Ἄργος* als brunnenerfinderinnen galten: Preller Gr. Myth. II[1], 34 = II[3], 46. Und so, denke ich, kann wohl kein zweifel darüber sein, was unter dem *πίθος* der Kentauren zu verstehen sei; entspinnt sich um das in demselben enthaltene getränk der kampf zwischen Herakles und ihnen, so ist das der kampf zwischen Indra und Çushṇa, nur in etwas anderer form.

Ich wies soeben darauf hin, dass es eine uralte anschauung gewesen sei, der regen werde von göttlichen oder halbgöttlichen wesen aus krügen oder anderen gefässen herabgegossen[2]); damit tränken sie und befruchten sie die erde und erscheinen auf diese weise gewissermassen als die mundschenken der menschen, die ja ohne den regen des segens der quellen entbehren würden. In unseren sagen und mythen bieten Valkyrjen, Elbinnen, weisse frauen und hexen vielfach ihr getränk in trinkhörnern[3]) oder silberbechern den sterblichen (vergl. Nordd. Sag. anm. zu no. 33), was auf derselben grundanschauung beruht; dass der so gewährte trank nektar war, zeigt das altnord. *ôminnisöl* Grimm Myth. 1055 = [4] 922. Nachtr. 318, der vergessenheitstrank, denn sobald der sterbliche von dem himmlischen trank getrunken, hat er die erde vergessen*). (**176**)

---

1) Schiefner schreibt mir unter dem 18. dec. 1859: „in meiner heimat sagt man: es giesst wie mit spännen (eimern).“ — Vergl. auch Mannhardt's bemerkungen über den hohlen rücken der frau Holle und ähnlicher wesen: Germ. Mythen 258ff.

2) Ueber goldene wassergefässe der Thetis wie der Iris sehe man Schwartz Urspr. d. Myth. 187. 200; vergl. auch Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 402. 406 und Westf. Sagen I, 203f.

3) Ueber die mythische bedeutung des hornes sehe man Schwartz Urspr. d. Myth. 202.

*) Bei dieser gelegenheit möge denn auch erinnert werden, dass der name *νέκταρ* offenbar demselben begriffskreise entspringt und den vernichter der irdischen erinnerung, des irdischen wesens bezeichnet, weshalb ja auch *ἀμβροσία* skr. *amartyâ*, unsterblich, geradezu mit ihm verwechselt wird und Thetis den Patroklos durch nektar und ambrosia vor fäulniss behütet: Il. *T* 38. Grade so heisst es vom haoma: „Wo wächst der hom, der zubereiter der leichname, durch den man die leichname zurecht richtet und den folgenden körper macht?“ „Hom, der zubereiter der leichname, wächst in dem see Varkasch am verborgensten orte.“ Spiegel Pârsigramm. s. 170, 6. 172, 16. *νέκταρ* ist gebildet aus der wurzel *νεκ*, die wir in *νεκ-ρός*, *νέκ-υς*, lat. *nex*, *nec-is*, *nec-are* finden; das suffix ist das neutrale *ταρ*, zu dem das griechische sonst nur das masculine und in verwandtschaftsnamen auch feminine *τηρ* bewahrt hat, wogegen das

In diesem zusammenhange dürfen wir daher auch noch eine andere auffassung unseres mythus auf griechischem boden erkennen, nämlich in dem raube des Ganymedes durch Zeus als adler oder nach anderer sage als sturmwind[1]; der göttermundschenk ist hier an die stelle des göttlichen tranks getreten. Dass neben dem raubenden adler auch der sturmwind genannt wird, findet seine genügende erklärung in der verbindung, in welcher blitz und sturm im gewitter erscheinen; wir sahen oben s. 8f., dass auch Mâtariçvan schon in alter zeit nach beiden seiten gefasst wurde und dass Kutsa, der personificirte blitz, auf den rossen des windes herbeigeführt wird, oben s. 54ff. Damit hängt dann auch die sage zusammen, dass Zeus dem Tros zur busse windschnelle rosse gegeben habe, worauf die götter zu reiten pflegten — ein bild, unter dem Preller, wie ich glaube mit recht, befruchtende wolken sieht (Gr. Myth. I[1], 290 = I[3], 412). So heisst auch der schon in den vedischen liedern personificirte soma *vâtâpi* genosse des windes R. I, 187. 8—10 und ebenso wird, wodurch diese benennung noch klarer wird, das gleichbedeutende *vâtâpya* zur bezeichnung des wassers gebraucht: Nir. VI, 28. Benfey Gloss. zum Sâma Veda s. v., dann auch in natürlicher entwickelung zur bezeichnung der gährung des soma: Roth z. Nir. VI, 28. V, 12. Auch in der anderen erzählung, dass Zeus dem Tros einen goldenen weinstock zum entgelt für den geraubten sohn gegeben haben solle, liegt doch wohl die andeutung, dass es eigentlich der trank war, den er geraubt hatte — eine auffassung, die dadurch an wahrscheinlichkeit gewinnt, dass Ganymedes in anderen sagen als ein befruchtender und feuchtigkeit spendender genius erscheint

---

Sanskrit auch ein neutrales *tṛ (tar)* aufweist. — Ueber *νέκταρ* und *ἀμβροσία* vergl. man jetzt die ausführlichen auseinandersetzungen Bergk's in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 378ff. (wo auch s. 405 von der Styx als wasser der unsterblichkeit und s. 408. 418ff. von der ursprünglich damit identischen Lethe gehandelt wird); vergl. auch Grimm Myth. 294 = [4]264 und Pictet Origines I[1], 321ff. — Auch der nordische Ođrœrir ist ein solcher vergessenheitstrank und daher rührt auch seine den dichter berauschende kraft, die ihn über die erde zum himmel erhebt; Ođinn sagt von sich Hâvamâl 12 (Möbius):

> *ôminnis hegri heitir, sâ er yfir öldrum þrumir,*
> *hann stelr geđi guma;*
> *þess fugls fjöđrum ek fjötrađr vark*
> *î garđi Gunnlađar.*
> Der vergessenheit reiher überrauscht gelage
> und stiehlt die besinnung;
> des vogels gefieder befieng auch mich
> in Gunnlöds haus und gehege (Simrock). —

Vergl. dazu Grimm Myth. 1086 = [4]948f.

1) Ueber Ganymedes ist auch Schwartz Urspr. d. Myth. 200 zu vergleichen.

(Preller a. a. o.) und danach also ganz mit dem zeugungskräftigen soma zusammenfällt. Wäre das gold der rebe hier vielleicht späterer zusatz und hätte der in den adler gewandelte gott, der (177) den trank für sich genommen, dem sterblichen zum ersatz die lebendige rebe gebracht, so hätten wir die volle parallele zu dem Indra, der als çyena den somaschoss zur erde bringt. — Auch der umstand ist bei der erwägung der verwandtschaft beider mythen nicht unbeachtet zu lassen, dass es der ganzen hauptmasse nach ein ausser in Kleinasien besonders auch auf Kreta einheimischer mythus ist, mit dem wir es hier zu thun haben, und dass auch jener mythus vom Zagreus seinen ursprung in Kreta hatte. In dieser beziehung verdient noch erwähnung, dass nach Eratosthenes Cataster. 30 bei Westermann *Μυθογράφοι* p. 259 der adler, der den Ganymedes trug (also nicht Zeus selber), vom Zeus, nachdem dieser auf Kreta geboren und nach Naxos gebracht war, unter die sterne versetzt sein soll, weil er ihm, als er gegen die Titanen zog, um die götterherrschaft zu erwerben, beim aufbruch von Naxos zur seite erschien. — Wenn man übrigens gegen die verwandtschaft der mythen das argument geltend machen wollte, dass die überlieferung, Zeus habe sich selbst in einen adler verwandelt, erst aus späterer zeit stamme (Lucian Dial. deor. 4. Heracliti De incredib. 28 bei Westermann *Μυθογράφοι* p. 318: *ἡ δὲ αὐτὴ ὑπόληψις καὶ μέθοδος καὶ περὶ Διὸς καὶ Γανυμήδους· βασιλεύων γὰρ ἁρπάζει τὸν Γανυμήδην ἀετὸς γενόμενος, ὅτι καὶ τὸ ζῶον ἄλκιμον.* Anonym. narr. 23, ib. p. 368: *ὁ Ζεὺς γενόμενος ἀετὸς διὰ μαγγανείας τινὸς ἥρπασε τὸν Γανυμήδην κ. τ. λ.*), so dürfte dies schwerlich stichhaltig sein, da verhältnissmässig spät erscheinende mythen oft gerade ältere und echtere züge enthalten, als die von Homer, Hesiod und den älteren dichtern überlieferten, und die verwandlung der götter in die thiergestalt gehört sicher in der regel dem höchsten alterthum an. Ausserdem tritt auch noch in der erzählung des Heraclitus ein bemerkenswerther zug hinzu, wenn er seiner kurzen angabe die worte „*ὅτι καὶ τὸ ζῶον ἄλκιμον*“ hinzufügt, da es gerade ebenso vom çyena in der oben s. 128 aus dem Kâṭhakam ausgezogenen stelle hiess: „*tasmâd esha vayasâm vîryavattamaḥ* darum ist er der stärkste der vögel.“ Aber selbst wenn der in den adler (178) sich wandelnde gott nicht der ursprünglichen fassung des mythus angehörte, so möchte der adler doch in seiner verbindung mit dem göttertrank alt sein, da Athenaeus XI, p. 491 Schw. uns ein fragment der Moiro (um 312

v. Chr.) aufbewahrt hat, in welchem der adler den kleinen Zeus mit nektar tränkt:

Ζεὺς δ' ἄῤ ἐνὶ Κρήτῃ τρέφετο μέγας, οὐ δ' ἄρα τίς νιν
ᾒείδει μακάρων. ὁ δ' ἀέξετο πᾶσι μέλεσσιν.
τὸν μὲν ἄρα τρήρωνες ὑπὸ ζαθέῳ τράφον ἄντρῳ,
ἀμβροσίην φορέουσαι ἀπ' ὠκεανοῖο ῥοάων·
νέκταρ δ' ἐκ πέτρης μέγας αἰετὸς, αἰὲν ἀφύσσων
γαμφηλῇς, φορέεσκε ποτὸν Διῒ μητιοέντι.
τὸν καὶ, νικήσας πατέρα Κρόνον, εὐρύοπα Ζεὺς
ἀθάνατον ποίησε, καὶ οὐράνῳ ἐγκατένασσεν.

Die übereinstimmung mit Homer Od. *μ* 63 [1]) in betreff der ambrosia spricht sehr dafür, dass auch, was hier vom nektar gesagt wird, auf alter überlieferung beruhen werde, ja noch ein innerer grund spricht für das höchste alter der ganzen vorstellung. Die worte *ἐκ πέτρης* machen unzweifelhaft, dass man glaubte, der nektar sprudele als quell aus einem felsen hervor, und damit gelangen wir auch auf griechischem boden zu der alten anschauung der wolke als berg*); so stimmt denn der aus dem felsen nektar bringende adler ganz zum falken, welcher den soma vom steine (**179**) raubt, und zum adler (Oðinn), der den Oðrœrir aus dem Hnitberge holt. Wenn endlich zum schluss gesagt wird, dass

1) Ueber diese stelle wie über Il. *T* 347ff., wo Athene sich in einen raubvogel (*ἅρπη*) verwandelt, um auf befehl des Zeus dem Achilleus nektar und ambrosia in die brust zu giessen, vergl. man Bergk in Fleckeisen's Jahrbücher LXXXI (1860), 378f. 414. — Der *ἱέραξ* ist bote des Apollon, ebenso der *κόραξ*: Porphyr. de abstin. III, 5. Namentlich gehört aber hierher der bereits oben s. 94 erwähnte, dem Apollon becher und schlange zutragende rabe, von dem Schwartz Urspr. d. Myth. 199f. gehandelt hat.

*) Ich halte es nicht für zufall, dass die dichterin hier das wort *πέτρη* anwendet, ebenso wenig, dass derselbe ausdruck sich in der bekannten redensart *οὐκ ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης* findet. Man hat für *πέτρος* und *πέτρη* bisher vergeblich nach einem etymon gesucht; gehen aber die begriffe wolke und berg, wolke und felsen ineinander über, wie ich in Wolf's Zeitschr. f. deutsche Myth. III, 378 gezeigt habe, so wird es nicht überraschen, wenn wir beide als ursprüngliche wolkenbezeichnungen erklären; sie stammen von *πέτομαι* und heissen eigentlich die fliegenden, sind zugleich aufs nächste mit *πτερόν* und ahd. *fedara* f. verwandt; wie dies letztere und skr. *patará* geflügelt, fliegend, im flug durchschreitend bedeuten (z. b. R. X, 37. 3: *yád etaçébhiḥ patarai ratharyási* wenn du mit den geflügelten Etaça daherfährst), so auch *πέτρος*, *πέτρη*; der wechsel des accents zwischen *πέτρος*, *πέτρη* und *πτερόν* hat die verschiedene verstümmelung des ursprünglichen *πετερος*, *πετερα*, *πετερον* hervorgebracht. War aber das die alte bedeutung, dann erklärt sich auch das haften des wortes in so alten ausdrucksweisen wie die obigen. — Ueber *πτερόν* und *πτέρυξ*, ahd. *fedara* und *fedarah* sehe man Wackernagel *Ἔπεα πτερόεντα* 5 = Klein. Schriften III, 178. — Die berge waren die ältesten sprösslinge des Prajâpati und hatten flügel; da schnitt ihnen Indra die flügel ab und seitdem stehen sie; die flügel aber fliegen noch und sind die wolken: Kâṭhakam 36, 7 in Ind. Stud. III, 466; vergl. über die spätere form dieses mythus Stenzler zu Kum. Sambh. I, 20. p. 114.

Zeus den nektarbringenden adler unsterblich gemacht und an den himmel gesetzt habe, Eratosthenes aber dasselbe von dem adler berichtet, der den Ganymedes getragen, so gewinnen wir dadurch einen nicht unerheblichen grund mehr für die gleichsetzung des Ganymedes mit dem nektar. — Dass auch die andere seite dieser mythischen vorstellung bei den Griechen vorhanden war, nämlich der vogel als blitzträger, ist bereits oben s. 29 ausgesprochen worden; der adler trug dem Zeus die blitze wie der Pegasos.

Ich erinnere schliesslich an die bereits oben s. 32 ausgesprochene vermuthung, dass Picus die zwillinge Romulus und Remus mit wein oder meth geätzt habe, was sich ganz der speisung mit nektar durch den adler, wie sie vom Zeus berichtet wird, zur seite stellt. Andererseits kann man wohl kaum zweifeln, dass auch die römische sage älterer zeit die herabholung des göttertranks gekannt und dem Picus zugeschrieben haben werde; denn erstens knüpft sich an den picus die sage vom besitz der springwurzel, von der ich später erweisen werde, dass sie der im blitz herabfahrende donnerkeil sei, dann ist er der erste mensch, der einen neuen volksstamm begründende könig (oben s. 31f.), endlich fängt ihn Numa durch becher voll weines und meths. Ist also der vogel als feuerbringer unzweifelhaft, so macht die liebe zu dem berauschenden getränk es sehr wahrscheinlich, dass auch dieser zug des alten mythus vorhanden gewesen sein wird; dass man ihn auch mit den neugeborenen in verbindung brachte, habe ich oben s. 93 schon gezeigt. Da nun die vorstellung von der abstammung der menschen von bäumen in Italien ebenfalls volksthümlich gewesen zu sein scheint, Verg. Aen. VIII, 314:

Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant
gensque virum truncis et duro robore nata.

Juvenal Sat. VI, 11: **(180)**

Quippe aliter tunc orbe novo coeloque recenti
vivebant homines, qui rupto robore nati
compositive luto nullos habuere parentes

(vergl. Preller Röm. Myth. [1]341 = I[3], 386, Griech. Myth. I[1], 57 = I[3], 63), so ist wahrscheinlich, dass auch im römischen glauben jene vorstellung von dem weltbaum vorhanden gewesen sein wird, zumal wenn man die von Grimm Myth. 758 = [4]666 bereits herbeigezogene stelle über den dem Jupiter heiligen *aesculus* (eine eichenart, Servius z. d. st. *aesculus est arbor glandifera* Isid. Origg. XVII, 7. 28. *fagus et aesculus arbores glandiferae* Plin. 12. 2) vergleicht, Verg. Georg. II, 291:

Aesculus in primis, quae quantum vortice ad auras
aetherias, tantum radice in tartara tendit,
welcher doch unverkennbar eine mythische vorstellung von dem baume zum grunde liegt. — In der gründungssage Rom's scheint die *ficus ruminalis* eine ähnliche rolle zu spielen, wie die esche bei Griechen und Germanen; die bei der überschwemmung an ihr hangen bleibende mulde stellt sich der deutschen sage vom Dold zur seite: Grimm Myth. 934 = [4] 821. Nachtr. 291. Gerade wie nach Grimm's annahme sich die Irmensäule aus der weltesche entwickelt hat, scheint die *ficus ruminalis* bei den Sabinern zur hölzernen säule geworden, von der herab der göttliche Picus seine orakel ertheilt; auf einer gemme erscheint die säule von einer schlange umwunden: Creuzer Symb. III, 676. IV, 366. Den mythischen gehalt der ganzen sage hat Schwegler in seiner Römischen Gesch. bd. I, 410ff. trefflich dargelegt, im einzelnen bleibt der forschung aber noch ein weites feld.

Nach dieser vergleichung des somaraubes durch Indra mit den nordischen und griechischen mythen wende ich mich zu dem am schlusse des zweiten liedes (v. 4) angedeuteten und von den Brâhmaṇa ausführlicher berichteten zuge, nach welchem dem vogel eine feder oder eine kralle abgeschossen wurde, die zur erde fiel und ein *palâça*- oder *parṇa*-baum oder ein *çalyaka* (ein dorn) wurde. Durch diese überlieferung hat der baum eine ganz besondere heilige kraft erhalten und deshalb wird sein holz zu vielfältigem (181) opfergebrauch verwandt. Dahin gehört auch die ceremonie, mit welcher der Yajurveda in seinen beiden redactionen, der Vâjasaneyi-Saṃhitâ und der Taittirîya-Saṃhitâ, beginnt. Um nämlich die zum opfer beim eintritt des neumonds nöthige milch zu erhalten, schneidet der opferpriester, *adhvaryu*, am abend vor dem eintritt des neumonds oder im neumond selber einen palâça- oder çamî-zweig ab, um damit die kälber von den kühen zu trennen und zur weide zu treiben; die opfermilch muss nämlich von frischmilchenden kühen stammen und die kälber werden zur weide getrieben, damit sie dieselbe den müttern nicht absaugen. Der abzuschneidende palâça- oder çamî-zweig muss nach Kâtyâyana an dem baume entweder nach nordosten oder nach osten oder nach norden gewachsen sein; darauf schneidet er ihn mit den worten „zur kraft (schneide ich) dich“ ab, streift mit den worten „zum saft dich“ blätter, staub u. s. w. ab, stellt dann mindestens sechs kühe mit ihren kälbern zusammen, schlägt sie mit den worten „ihr seid winde“ von den müttern fort, indem er bei jedem

kalbe dieselben sprüche wiederholt; darauf berührt er auch eine der kühe statt aller übrigen mit dem spruche „der göttliche Savitar führe euch zum trefflichsten werk; dem Indra, ihr kühe, mehret sein theil (an opfermilch); euer, ihr kälberreichen, krankheit- und seuchelosen möge sich kein räuber, kein böser bemächtigen; dauernd seid bei diesem herrn der heerde (für den das opfer vollbracht wird), zahlreich.“ Darauf steckt er mit den worten „schütze des opfernden rinder“ den palâça-zweig an eine der beiden stätten des heiligen feuers (des opferfeuers oder des feuers des hausherrn) und zwar vor demselben oder östlich davon [1]). Den schliessenden spruch erklärt Mahîdhara, der scholiast der Vâjasaneyi-Saṃhitâ, noch ausführlicher, indem er ihn folgendermassen umschreibt: „*he palâçaçâkhe tvam unnatapradeçe sthitvâ pratîkshamâṇâ satî yajamânasya paçûn araṇye saṃcarataç coravyâghrâdibhayât pâhi, raksha* | *çâkhayâ rakshitâ gâvo nirupadravâḥ satyaḥ sâyam punar âgacchantîty âçayaḥ* ‖ o palâçazweig, der du an erhöhter stätte stehst (182) und aufpassest, schütze (bewahre) des opfernden rinder, die im walde umhergehenden, vor der furcht vor dieben, wilden thieren u. s. w.; die durch den zweig beschützten kühe kommen abends ohne unfall zurück, so denkt man innerlich dabei.“ Vergl. die einschlägigen stellen Vâj. Saṃh. I, 1; Çatap. Brâhm. I, 7, 1. 1 ff. Kâty. Çrautasûtra IV, 1. 1 p. 299 ff.

In derselben weise geht das verfahren nach der Taittirîya Saṃhitâ vor sich, von einigen kleinen abweichungen abgesehen, die indess für unseren zweck nichts weiteres ergeben und daher unberücksichtigt bleiben können [2]). Aus dem commentar (vol. I, p. 15 der Calcuttaer ausgabe) verdienen indess noch einige erläuterungen besondere erwähnung.

Ueber die gestalt des palâçazweigs führt er erstens eine stelle des Brâhmaṇa an, die folgendermassen lautet: „*gâyatro vai parṇaḥ* | *gâyatrâḥ paçavaḥ* | *tasmât trîṇi trîṇi parṇasya palâçâni* | *tripadâ gâyatrî* | *yat parṇaçâkhayâ gâḥ prârpayati* | *svayaivainâ devatayâ prârpayati iti parṇasya gâyatrîsambandho vedagamyaḥ somâharaṇadvârajaḥ* | nach der gâyatrî gebildet ist der parṇa; nach der gâyatrî gebildet die thiere; deshalb sind des parṇa blätter drei-

1) Vergl. auch noch den comm. zur Taitt. Saṃh. vol. I, p. 19 der Calcuttaer ausgabe. Zu dem schutz der rinder durch den palâça-zweig vergl. den schutz, welchen das *shoḍaçî*-opfer den heerden gewährt (Ait. Brâhm. IV, 1: *vajro vai sholaçî; paçava ukthâni* the Sholaśî is the thunderbolt; the Shastras (Ukthas) are cattle). — Eine andere auffassung Çatap. Brâhm. XI, 1, 5. 1: *sa haisha divyaḥ çvâ sa yajamânasya paçûn abhyavekshate*, womit der mond gemeint sein dürfte, der die heerden bei nacht bewacht.

2) Ueber die eine dieser abweichungen vergl. Müller Anc. Sanskr.-Lit. 352.

ständig; dreifüssig ist die gâyatrî. Da er mit dem parṇazweig die kühe treibt, treibt er sie mit der gottheit selber; das ist der im veda hervortretende zusammenhang des parṇa mit der gâyatrî, der von der somaherabholung stammt." — Ferner bemerkt er darüber im weiteren anschlusse an das Brâhmaṇa: „*chedyâyâḥ palâçaçâkhâyâḥ bahuparṇatvaprâgagratvâdigunân vidhatte*: *yaṃ kâmayetâpaçuḥ syâd iti* | *aparṇâṃ tasmai çushkâgrâm âharet* | *apaçur eva bhavati* | *yaṃ kâmayeta paçumânt syâd iti* | *bahuparṇâṃ tasmai bahuçâkhâm âharet* | *paçumantam evainaṃ karoti* | *yat prâcîm âharet* | *devalokam abhijayet* | *yat udîcîṃ manushyalokaṃ* | *prâcîm udîcîm âharati* | *ubhayor lokayor abhijityai iti* er setzt die eigenschaften des abzuschneidenden palâçazweigs, dass er viele blätter haben und mit der spitze nach osten stehen müsse u. s. w., auseinander: Von wem er wünscht, er werde rinderlos, für den ergreife er einen blattlosen, an der spitze trockenen (zweig), so wird (183) er rinderlos. Von wem er wünscht, er werde rinderreich, für den ergreife er einen blätterreichen, buschigen (Kâtyâyana a. a. o. s. 300 hat nur *bahupalâçâm açushkâgrâm* blätterreich, oben nicht trocken, ohne das gegentheil; das ist offenbar das ursprünglichere), so macht er ihn rinderreich. Wenn er einen ostwärts gerichteten ergreift, mag er die götterwelt ersiegen, wenn einen nordwärts gerichteten die menschenwelt. Ergreift er einen nordöstlich gerichteten, so ist's zum siege über beide welten [1])." Den spruch „*vâyava stha* ihr seid winde" erläuternd, sagt er endlich (p. 16): „*he vatsâḥ tṛṇabhakshaṇâya prathamam mâtṛsakâçâd apetya svecchayaivâraṇye gantâro bhavata sâyam punar yajamânagṛhe samâgantâro bhavata* ihr kälber, ihr werdet, zum ersten male von der mutter getrennt, nach eigenem belieben in den wald zur grasweide gehen und werdet am abend zum hause des opfernden wieder heimkehren."

Mit diesem so eben geschilderten gebrauche stehen nun deutsche und schwedische in einer augenscheinlichen verwandtschaft, die wir deshalb näher untersuchen wollen. Wir wenden uns zunächst zu dem westfälischen, der uns von Woeste (Volksüberlieferungen in der Grafschaft Mark s. 25f.) ausführlich geschildert ist und das *kalwer-quieken* genannt wird.

„Am ersten mai steht der hirt mit „krick" des tages auf und geht nach einer stelle des berges, welche am frühesten von der sonne beschienen wird. Dort wählt er dasjenige vogelbeerbäumchen (*quiekenpuot*) aus, auf welches die ersten strahlen

1) Vergl. dazu die originalstellen Taitt. Brâhm. III, 2, 1. 1ff.; ferner Taitt. Saṃh. I, 7, 1. 3f. u. VI, 3, 3. 4f.

fallen und schneidet es ab. Das abschneiden muss mit „einem ratz“ geschehen, sonst ist es ein übles zeichen. Ist er mit dem bäumchen auf dem hofe angekommen, so versammeln sich die hausleute und nachbarn. Die „stärke“ [einjährige kuh], welche „gequiekt“ werden soll, wird auf den düngerplatz geführt. Da schlägt sie der hirt mit einem zweige des vogelbeerbaums auf das kreuz und spricht:

quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek! (184)
De sap es in den biärken,
en namen kritt de stiärken.
Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!

Zum zweiten schlägt er sie auf die hüfte und sagt:

Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!
De sap küemt in de baüken!
'et lof küemt op de aiken.
Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!

Zum dritten schlägt er sie ans euter und spricht:

Quiek, quiek, quiek —
brenk miälke in den striek!
Im namen der uiliken Graiten)*
(Goltblaume) sastu haiten!
Quiek, quiek, quiek —
*brenk miälke in den striek!***)

---

*) In betreff der heiligen Margarethe ist zu bemerken, dass nach deutschem und schwedischem aberglauben die haselnüsse verderben, wenn es an ihrem tage regnet: Dybeck Runa 1848 s. 38, meine Westfälische Sag., gebr. no. 485; da die hasel, wie unten gezeigt werden soll, zu den pflanzen unseres mythenkreises gehört, wird die h. Margarethe auch zur eberesche in besonderer beziehung gestanden haben. In Ostfriesland heisst ihr tag (13. juli) *Pissmagreet, Magreet piss in't heu*, Stürenburg Ostfr. Wörterb. s. v. — Schiefner schreibt mir, Castrén habe ihm, als er im juli 1849 zu Helsingfors war, mitgetheilt, dass eine woche dieses monats, in welcher fast nur frauennamen den kalender ausfüllen, den namen „pisswoche“ führe.

**) 1) Quiek, quiek, quiek
bring milch in die zitze.
Der saft ist in den birken,
einen namen erhält die stärke u. s. w.
2) Quiek, quiek, quiek u. s. w.
Der saft kommt in die buchen
das laub kommt auf die eichen u. s. w.
3) Quiek, quiek, quiek u. s. w.
Im namen der heiligen Grete
Goldblume sollst du heissen u. s. w.

Nachdem nun die hausfrau ihre stärke besehen hat, nimmt sie den hirten mit ins haus und beschenkt ihn mit eiern. Die gabe fällt aus, je nachdem das thier [im vorjahre] gut geweidet worden ist. Mit den schalen der verzehrten eier, mit butterblumen [caltha palustris?] u. a. wird das aufgepflanzte vogelbeerbäumchen verziert. Der hirt thut (185) sich etwas darauf zu gute, wenn er viele eierschalen aufzuhängen hatte.

Der vogelbeerbaum, wegen seiner üppigen blätter *quieke* bei uns genannt, ist noch jetzt den fischern und schiffern Norwegens ein heiliger baum, von welchem sie etwas in ihren fahrzeugen haben müssen."

Ich füge noch hinzu, dass das mit bunten bändern und eierschalen verzierte *quêkrîs* an manchen orten über der stallthür aufstellt wird und dass der spruch anderswo abweichungen enthält, wie z. b. in Hemer, wo es nach Woeste's mittheilung heisst:

sap in de aike,
huånich in de bäuke!
Den namen sastu genaiten
Kuålhenne sastu haiten,

während er in Deilinghofen lautet:

smant in de käirn!
häu un streåu sastu genaiten,
buntkopp sastu haiten).*

Vergl. auch noch Woeste in Wolf's Zeitschr. II, 86; Wolf's Beitr. I, 77ff.; meine Westfäl. Sagen, gebr. no. 445.

An diesen gebrauch schliesst sich ein schwedischer, welcher in Dybeck's zeitschrift Runa 1844 maiheft s. 9 folgendermassen geschildert wird: „Das erste blumenfest, welches zugleich lebendig an das alte heerdenleben im Norden erinnert, wird an einem der dem himmelfahrtstage (*helig thorsdag*) nächst vorangehenden oder folgenden tage — wenigstens noch jetzt im grösseren theile von Dalsland — unter der benennung „mittag treiben (*köra middag*)" gefeiert. Nachdem der hirt sich mit dem vieh in den wald begeben (186) hat (er hat dann den besten kober mit, den das haus herstellen kann), wird ein kranz von blumen gebunden und auf

---

*) Saft in die eiche,
honig in die buche,
den namen sollst du geneussen,
Kohlhenne sollst du heissen.
Und:
sahne in das butterfass,
heu und stroh sollst du geneussen,
Buntkopf sollst du heissen.

den einen pfosten der dem dorf zunächstgelegenen heckenthür gesetzt, durch welche der hirt mit seinem vieh hindurchgehen muss, wenn er es an diesem tage gegen die gewohnheit um mittag heimtreibt. Unterdessen und nachdem der hirt die hörner der thiere aufs beste mit blumenkränzen verziert hat, verschafft er sich einen jungen vogelbeerbaum (*en ung rönn*) und nimmt, wenn er um mittag ans dorf kommt, den kranz vom heckenpfosten und setzt ihn auf die spitze des vogelbeerbaums, hält diesen mit beiden händen vor sich und zieht so an der spitze der heerde ins dorf ein, wo die menge ihm entgegenkommt, ebenso in den viehhof, wohin sowohl menschen als vieh folgen, worauf, nachdem das vieh seine standörter eingenommen hat, der hirt durch die giebelthür hinausgeht und den vogelbeerbaum mit dem kranz auf den schober (*stack*) setzt, wo er während der ganzen weidezeit stehen bleibt[1]). Danach werden zum erstenmal in diesem jahre den schellenkühen die schellen angebunden und wenn sich jungvieh findet, welches zuvor noch keinen namen bekommen hat, schlägt man mit einer ruthe von vogelbeerbaum dreimal auf ihren rücken, wobei der name ausgerufen wird. Das vieh wird nun am mittag mit dem besten futter gespeist und auch die hausleute nehmen an diesem tage ihre mahlzeit am eingange des viehhofs ein. Nachmittags wird das vieh wieder auf die weide geführt. — Im Nordalsdistrikt findet dieser gebrauch, welcher hier „mittag melken (*mjölka middag*)“ genannt wird, am himmelfahrtstag oder auch zu pfingsten statt und scheint auch eine etwas abweichende bedeutung zu haben, nämlich die feier des anfangs der zeit, wo die kühe dreimal am tage gemolken werden. — In der eben genannten gegend von Dalsland treiben die hirten an einem der genannten tage das vieh heim, um das erstemal im jahr am mittag gemolken zu werden, und haben einen mit blumen und kränzen verzierten vogelbeerbaum mit sich, (187) welcher auf den schober (*stack*) gesetzt wird. Auf den boden des milchfasses werden weisse anemonen (*hvitsippor*), *kabbelök* (caltha palustris)

---

1) Beim *çûlagava* wird ein frischer zweig mit blättern als *yûpa* eingegraben Âçv. Gṛhy. Sûtra IV, 8. 15. Sonst wird der opferpfeiler (*yûpa, svaru*) bei den Indern bekränzt und zwar ebenso wie hier, indem der kranz an der spitze aufgehängt wurde; siehe schon R. III, 8, 10: *çṛ́ngâṇîvéc chṛngiṇâm sáṃ dadṛçre cashā̆lavantaḥ sváravaḥ pṛthivyā̆m*; vergl. Böhtlingk-Roth s. v. *cashâla*, wo noch mehr stellen angeführt sind, und Haug Ait. Brâhm. Transl. p. 66 note 13. — Ueber fällung und herrichtung des *yûpa* vergl. man Ait. Brâhm. II, 1ff., ferner den comm. zur Taitt. Saṃh. vol. I, p. 483f. der Calcuttaer ausgabe [und Schwab Das altindische Thieropfer (Münch. Diss. 1882) p. 14ff.], über den *cashâla* im besonderen den comm. zur Taitt. Saṃh. a. a. o. p. 494 u. 1037.

und gekochte eier gelegt, worauf alle kühe gemolken werden. Wenn dies geschehen ist, werden die blumen unter das vieh zum fressen vertheilt und die hirten erhalten die eier, welche sie im viehhofe verzehren müssen.“ Die hier geschilderten gebräuche fielen wohl ursprünglich überall zusammen, so dass namengebung und dreifache melkung verbunden waren. Die benutzung der caltha palustris (vergl. auch s. 163) ist darum bemerkenswerth, weil die jugend in Berlin im frühling auszieht, um die ersten kuhblumen (caltha palustris) und die ersten maikäfer zu suchen, welche dann für stecknadeln verkauft werden; ihr name deutet wohl auf eine ähnliche verwendung, da nach Dybeck's Runa 1845 s. 68 die pflanze von den kühen nicht gefressen wird; in Angermannland heisst sie mit bezug auf obigen gebrauch *trimjölksgräs* [1]).

Von den Schweden ist der gebrauch zu den Ehsten übergegangen, wie Mannhardt German. Mythen s. 20 näher ausgeführt hat; aus Kreutzwald's bericht über denselben (Der Ehsten abergläub. Gebräuche u. s. w. s. 116) ist besonders bemerkenswerth, dass der aus ebereschenholz geschnitzte stab auf der sogenannten viehburg aufgepflanzt wird, bevor der hirt das vieh zum erstenmal aus dem stall treibt, dass er dem stabe seinen hut aufsetzt und dreimal sprüche murmelnd um das vieh herumgeht. Ob der stab auf der viehburg wie in Schweden und Indien noch länger stecken bleibt, wird nicht gesagt; herr dr. Kreutzwald wird wohl darüber gelegentlich weitere aufschlüsse geben. Dieses aufstecken des stabes vor den ställen und auf dem düngerhaufen ist übrigens gleichfalls von den Germanen herübergenommen, wie der schwedische gebrauch und eine weiter unten beizubringende stelle aus Pontoppidanus Everric. ferm. vet. bei Finn Magnusen Lex. myth. s. 625 zeigt, wo es heisst: *certa domus loca, stabula videlicet, sterqui-*

1) Ueber denselben gebrauch in Wedbo härad in Dalsland berichtet Runa 1845 s. 11f. *Till mindre kända plägseder hör bruket på denna orten, att „köra middag“. Någon dag straxt före eller efter Christi Himmelsfärdsdag, sedan Hölingen (vallhjonet. Westm. Hööln) begifvit sig till skogen med boskapen, bindes hemma en krans af blomster, hvilken sättes på den ena stolpen till någon grind, som hölingen skall genomgå med boskapen, då han denna dag, mot vanligheten, middagstiden kör hem den. Emedlertid förskaffar sig hölingen i skogen en ung rönn, och när han middagstiden anländer till byen med kreaturen, tager han kransen från grindstolpen, och sätter den i toppen af rönnen, håller denna med båda händerna framför sig, och tågar så framför boskapen in i byen, der folket är honom till mötes; samt vidare i fähuset, dit både folk och boskap följa. Sedan nu boskapen trädt i båsen, går hölingen ut genom gafveldörren och sätter rönnen, tillika med kransen, i stacken, der den sedermera qvarstår, till dess stacken körs ut på åkern. Härefter bindes för första gången det året bjällan, på bjällekoa, och boskapen undfägnas med middag af det kosteligaste foder. Bonden med sina anhöriga äta denna dag middag i ladugården, eller ladugårds-svalen, dock nu mera icke allestädes. Efter middagen föras kreaturen åter på bete.*

lina etc. sorbi obumbrant ramusculi. Bei uns wird der düngerhaufen in der mainacht an manchen orten mit kreuzdorn (188) besteckt, um die thiere vor hexen zu schützen; dagegen sagt man am Oberharz, dass die hexen in der mainacht auf dornenhecken ausruhen, wo sie die spitzen des weissdorns ausbrechen, um sie zu essen, während man in Ostfriesland sagt, dass sie in der johannisnacht die kapseln der queken (ebereschen) abbrechen, um sie als kohl zu verzehren: danach scheinen dornen und ebereschen in diesen gebräuchen ursprünglich gleichzustehen und wird die besteckung des düngerhaufens mit ebereschenzweigen auch bei uns wahrscheinlich (vergl. meine Westfäl. Sagen, gebr. no. 433—434, Nordd. Sagen, gebr. no. 86; Pröhle Unterharz. Sagen no. 310)[1]).

Endlich finden wir denselben gebrauch, aber doch schon in verblassten zügen, auch im süden Deutschland's, wo ihn uns zuerst Panzer kennen gelehrt hat (Beitr. II, no. 45—48, s. 41f.). Am schluss der weide überreichen die hirten am Martinstage ein birkenreis, welches mit eichen- und wachholderzweigen umwunden wird, unter sprüchen, welche fruchtbarkeit der heerden im allgemeinen, eine gesegnete weide und ärnte für das folgende jahr wünschen; aus den sprüchen ist nur zu erwähnen, dass in dem einen der heil. Martin, im anderen der heil. Petrus erwähnt wird; die alterthümliche, in zweien derselben ähnlich wiederkehrende formel ist bemerkenswerth:

so vil kranewittbir
so vil ochs'n und stir!
(so vil zwei'
so vil fuedeͤ hai!).

Die ruthe wird dann hinter die stallthür gesteckt und mit ihr treiben die dirnen im frühjahr das vieh das erstemal aus dem stall. In gleicher weise findet sich, wie Wurth Zeitschr. f. deutsch. Myth. IV, 26f. berichtet, der gebrauch in Niederösterreich; hier lautet der spruch im ganzen übereinstimmend mit no. 45 bei Panzer, enthält aber auch noch eine der vorher mitgetheilten ähnliche formel, die zu dem eingang von no. 46 bei Panzer stimmt:

kommt der sankt Mirt mit seiner ruthen;
so viel als die ruthen zweige hat,
so viel soll auch der bauer vieh haben. (189)

---

1) Vergl. noch weiteres über diese gebräuche bei Schiller Zum Thier- und Kräuterbuch des mecklenb. Volkes I, 28a. Petersen Der Donnerbesen (Sep.-Abdr. aus d. Jahrb. f. d. Landeskunde d. Herzogth. Schleswig u. s. w. Bd. V) s. 22f. des separatabdrucks.

Aus der Oberpfalz berichtet Schönwerth in seinen Sitten und Sagen I, 321 f. no. 11 gleichfalls den gebrauch: „Am Walburgiabend bringt der hüter in jedes haus die sogenannte *Mirtesgard'n*, Martinigerte, womit das vieh zum erstenmal ausgetrieben wird. Sie besteht aus palmzweigen mit den kätzchen, dann granwittspitzeln, spitzen blättern von segelbaum und eichenblättern, und wird am vorabend vor Martini von den hirten gemacht. Sie ist am heiligen dreikönigsabend geweiht und am Walpernabende von des hirten weib in die häuser gegen ein geschenk gebracht worden." Zu bemerken ist noch die mittheilung a. a. o. s. 322, dass man in der Walburginacht birkenbäumchen auf den mist steckt und zwar so viel als man rinder hat[1]).

Nach diesen mittheilungen ist klar, dass die Inder wie die Germanen die sitte hatten, das jungvieh beim erstmaligen austrieb auf die weide mit dem zweige eines heiligen baumes zu schlagen, um es so kräftig und milchreich zu machen. Ueber den bei dem gebrauche benutzten baum selber ist hier nur soviel zu bemerken, dass zwar die eberesche offenbar den vorrang einnimmt, aber auch andere, offenbar aus anderen, aber ähnlichen gründen heilige an ihre stelle treten können; die westfälischen sprüche deuten darauf, dass der saft jedenfalls als eine haupteigenschaft derselben anzusehen sei, dass daher besonders saftreiche bäume vielleicht vorzugsweise gewählt wurden, was noch weitere bestätigung durch den bairischen gebrauch erhält, der ein birkenreis an die stelle der eberesche treten lässt, denn die birke ist ja wegen ihres berauschenden saftes bekannt; auch die Hemersche variante, wonach es heisst „saft in die eiche, honig in die buche" ist sehr bemerkenswerth, wenn man sich des über die μελία gesagten erinnert und bedenkt, dass auch der indische priester die ruthe mit

1) „Die dorfbewohner, welche das vieh (beim ersten austrieb am ersten mai) beaufsichtigen, haben sogenannte „geweihte ruthen" in der hand. Diese bestehen aus birkengerten, welche gegen das ende mit einem strauss von geweihten palmzweigen, wilden staudenfrüchten und blumen geschmückt sind, und sollen eine wunderbare kraft zur trennung des kämpfenden hornviehs haben. Auch soll ein schlag mit solcher ruthe ein hausthier das ganze jahr hindurch vor tödtlicher verwundung schützen" v. Reinsberg-Düringsfeld Fest-Kalender aus Böhmen 219 f. — Auch in Frankreich kennt man ähnliche gebräuche: *Dans le nord de l'Europe, on se sert d'une branche de sorbier, mais on a voulu dépayenniser la superstition, et en frappant la vache, on lui donne un nom, on la baptise. Cette coutume se retrouve en Sologne, mais avec des formes encore plus chrétiennes; on y baptise les veaux le vendredi saint en les frappant de trois coups de baguette et en disant: A l'avenir, tu t'appelleras N..., et je défends au loup de te manger. Les assistants répondent: Non, non, le loup ne te mangera pas:* Légier Traditions et usages de la Sologne, dans les Mém. de l'Acad. celtique t. II. p. 205—17, bei Edélestand du Méril Études sur quelques points d'archéologie etc. p. 457.

den worten „zum saft dich“ der blätter beraubt und das Brâhmaṇam erklärte, das kalb werde darum mit dem parṇazweige geschlagen, damit, was vom soma in denselben eingedrungen sei, sich auch der stärke mittheilen (190) solle (oben s. 131). Indess haben doch auch jedenfalls noch andere gründe bei der wahl mitgewirkt, da der wachholder und die eiche mit ihrem festen, keineswegs übersäftigen holz ebenfalls in unserem gebrauch auftreten; ein näheres darüber weiter unten, hier kommt es mir zunächst nur darauf an, die vergleichungspunkte zusammenzustellen. Zu diesen ist ferner auch das aufstecken der ruthe an der stätte eines der heiligen feuer bei den Indern zu rechnen, damit das vieh dadurch geschützt werde; der zweig wird offenbar persönlich gedacht, er ist die verkörperung eines gottes, darum ist er im stande selbst aus der ferne die heerde vor räubern und wilden thieren zu schützen. Die germanischen gebräuche sind schon sehr zusammengeschrumpft, zeigen auch den unterschied, dass die ruthe auf den dünger gesteckt wird*); nichts destoweniger vergleichen sie sich dem indischen, wie namentlich der schwedische und der von den Germanen stammende ehstnische gebrauch zeigt. Endlich gehört zu diesen übereinstimmungen die segensformel, welche eine mit der fülle der beeren (kranewittbir = wachholderbeere, davon auch kranewittsvogel = krammetsvogel) und zweige übereinstimmende fülle der heerden wünscht, wenn wir sie mit den worten des Taittirîya Brâhm. und des Kâtyâyana (oben s. 161) vergleichen, wo es heisst: „Von wem er wünscht u. s. w.“ Darauf, dass in den besprochenen sprüchen der heilige Martin und Petrus angerufen werden, von denen jener in der regel an stelle Wodan's, dieser an die Donar's getreten ist, die beide sich dem einen Indra oder einem älteren an seiner stelle stehenden gott vergleichen, will ich hier kein besonderes gewicht legen; es können dabei auch mehr äusserliche gründe mitgewirkt haben. Nur auf den namen des westfälischen gebrauchs und des baums, auf *quieken* und *quieke*, gewöhnlich ndd. *quêken*, *quêke*, daneben auch z. b. am Harz *quitsche*, ist noch aufmerksam zu machen, (191) die schon an sich den zweck des gebrauchs aussprechen; *quieken* bedeutet stark, kräftig, jung und frisch machen, vergl. nhd. *erquicken*, neues leben einhauchen; die *quêke* ist daher der lebensbaum und wir sehen daher, dass, wie von dem himmlischen weltbaume unsterblichkeit und lebenskraft träufen, diese auch mit dem irdischen, der hier an seine

*) Einiges weitere, diesen gebrauch betreffende material hat Mannhardt Germ. Mythen p. 17 anm. 8 zusammengestellt.

stelle trat, verbunden gedacht worden sein müssen. Man übersehe auch nicht, dass der in Baiern an die stelle der *quêke* tretende wachholder alt *quecholter* heisst, also mit dem gleichen wort zusammengesetzt ist[1]). Dass übrigens beide zunächst von ihrer unverwüstlichen lebenskraft den namen haben, die sie immer neue sprossen treiben lässt, ist schon durch den namen und die eigenschaft einer dritten *quêke*, durch das wuchernde *quêkengras*, *quickgras* (triticum repens L.) klar. — Endlich mache ich noch auf die besonders anziehende form, welche der schwedische gebrauch zeigt, aufmerksam; die festliche bekränzung und speisung der thiere, sowie die versammlung der hausleute und die verzehrung des mahls draussen bei den thieren lassen auf ein altes opferfest schliessen; von der frisch gemolkenen milch wird ursprünglich der gott, werden ebenso die menschen auch ihren antheil erhalten haben. Die verlegung des festes auf den tag, wo die dreimalige melkung beginnt, zeigt wie wichtig diese für ein altes hirtenvolk war, und diese dreimalige melkung liefert denn auch wohl die natürlichste erklärung für die dreifache tägliche spende, von der ich oben s. 139f. gesprochen habe; bei jeder gabe, die das dem gotte heilige thier gewährte, erhielt dieser selbst die spende der dankbarkeit. Dass diese dreimalige melkung nach alter überlieferung im mai beginnen müsse, zeigt ags. *thrimilci* = *maius* bei Beda: *Thrimilci dicebatur*, *quod tribus vicibus in eo per diem mulgebantur*, Grimm Gesch. d. deutsch. Spr. I, 80. 92. 110. Vergl. Bouterwek zu Calendcw. 79 s. 24[2]).

Die im vorhergehenden besprochenen eigenschaften der eberesche oder quêke rufen natürlich die frage nach der beschaffenheit des indischen baumes hervor, der ihr in jenem (**192**) gebrauche gleichsteht. Hier verdient zunächst beachtung, dass wie bei uns mehrere bäume die betreffende gerte liefern, so hier wenigstens zwei genannt werden, der palâça- oder parṇabaum und die çamî. Wir sahen oben s. 131, dass die verwendung dieser bäume dadurch hervorgerufen war, dass sie aus der dem somabringenden falken abgeschossenen feder (flügel) entsprossen und deshalb soma in sie gedrungen sein sollte. Man sollte daher glauben, dass zu-

1) „Nicht anders gleicht ags. *cvicbeám*, lebensbaum, wachholder dem lat. *iuniperus* f. *juveniperus*, verjüngender baum" Jac. Grimm Kl. Schriften III, 131. — Vergl. auch Wackernagel *"Επεα πτερόεντα* 45 = Kl. Schriften III, 243 und unten s. 209.

2) *Forþam svŷlc genyhtsumnys väs on Brytene*, *and eác on Germanjalande, of þam Eangla þeód com on þâs Brytene, þät hig on þam mônðe þriva on däg meolcôdon heora neát* Wanl. Cat. 107 bei Ettmüller Lex. Anglosax. 616 s. v. *þrimilcë.*

nächst der an erster stelle genannte baum wie die gefiederte eberesche irgend eine ähnlichkeit mit feder oder flügel zeigte, die diesen mythus hervorzurufen geeignet gewesen wäre; das ist aber nicht der fall; den nächsten anlass hat dazu nur sein name *parṇa* gegeben, der, wie schon s. 131 gesagt ist, feder oder flügel und blatt zu gleicher zeit bezeichnet. Diesen namen führt er aber nicht etwa wegen der form seiner blätter, die dreiständig und eirund sind, sondern wegen seiner schönen laubfülle, die ihm deshalb auch den anderen namen *palâça* d. i. blatt, laub zugezogen hat. Dieselbe eigenschaft sahen wir auch an dem götterbaum oben s. 113 hervorgehoben, indem ihm das beiwort *supalâça* schön belaubt gegeben wurde. Doch war es dies nicht allein, was ihm zu seiner heiligkeit verhalf; ausser der unten noch zu besprechenden dreiständigkeit der blätter hat ein wichtigeres moment augenscheinlich noch dabei gewirkt; der baum hat nämlich eine herrliche, dunkel-scharlachrothe blüthe, die von den dichtern viel gepriesen wird (in diesem fall wird er gewöhnlich *kiṅçuka* genannt; *sukiṅçuka* von dem wagen der Sûryâ findet sich schon Rigv. X, 85. 20), und einen rothen saft, dessen schon das Çatap. Brâhm. XIII, 4, 4. 10 (oben s. 131 f.) mit den worten erwähnt: „aus dem fleisch desselben ward der palâça, darum ist er vollsäftig und rothsäftig, denn röthlich ist das fleisch.“ Erwägt man nun aber, dass die mythen von der herabholung des feuers und des soma stets in enger verbindung stehen, dass der somabringende falke ja der donnergott Indra war und noch entschiedener Agni, der feuergott, gleichfalls als falke, der soma bringt, genannt wurde, so unterliegt es wohl keinem bedenken, dass man **(193)** in dem baum ursprünglich eine verkörperung des blitzgottes selber sah und sich dessen natur in den rothen blüthen und dem rothen safte ganz besonders offenbaren liess; dass auch die dreiständigkeit der blätter darauf weist, soll unten gezeigt werden.

Diese ansicht tritt noch entschiedener in der verwendung des zweitgenannten baumes, nämlich der *çamî*, hervor; es ist dies die acacia suma Roxb., welche gefiederte blätter hat und so deutlich die ihr nach dem mythus zukommende gestalt trägt; sie ist aber auch zugleich derselbe baum, auf dem der zur entzündung des heiligen feuers verwandte *açvattha* wächst und sie entstand, wie wir im mythus vom Purûravas und der Urvaçî sahen, aus dem gefäss, in welchem die Gandharven jenem das himmlische feuer mitgaben, während dieses selber ein açvattha wurde (vergl. oben s. 73. 76). Deutet demnach bei der çamî die gestalt der ge-

fiederten blätter klar auf die verwandelte schwinge des soma bringenden vogels, so spricht sich in dem aus ihrem schoosse entkeimenden açvattha nicht minder klar die verkörperung des vom himmel stammenden blitzes aus. Ob sie auch etwa wie der palâça einen eigenthümlichen saft habe, vermag ich nicht zu sagen; jedenfalls muss man vermuthen, dass der baum, von dem ursprünglich der zweig geschnitten wurde, eine solche eigenschaft gezeigt habe, denn es wird wohl angenommen werden müssen, dass palâça und çamî erst in Indien an die stelle eines baumes der älteren indogermanischen heimat getreten seien. Dieser baum wird durch seinen saft auf den göttertrank, durch seine blätter auf das gefieder des denselben bringenden vogels und durch die farbe seiner blüthe oder seiner frucht oder auch seines holzes auf den feuerbringenden vogel hingewiesen haben. Jedenfalls müssen die beiden beziehungen auf den trank und auf das feuer auf sichtbare weise in seinen eigenschaften verkörpert gewesen sein. Die erstere muss jedoch in Indien immer mehr in den hintergrund getreten sein, seitdem der somasaft nicht mehr, wie es ursprünglich der fall gewesen zu sein (**194**) scheint, aus einem baume oder einem auf ihm wachsenden rankengewächs, sondern aus der asclepias acida genommen wurde. Daher erklärt sich auch, dass die beziehung des baumes auf das feuer in Indien viel zahlreichere spuren zurückgelassen hat als die auf den trank; dasselbe zeigt sich aber auch bei den übrigen völkern, namentlich bei den Germanen.

Ehe wir jedoch zur darlegung dieser besonderen beziehung jener pflanzen zum feuer übergehen, bedarf noch die eben ausgesprochene vermuthung, dass die asclepias acida nicht die ursprüngliche, oder wenigstens nicht die alleinige pflanze war, von der der berauschende saft entnommen wurde, einiger begründung[1]. Die Brâhmaṇa gestatten nämlich unter gewissen bedingungen, namentlich wenn man keine somapflanzen findet, dass andere pflanzen als ersatz derselben eintreten, von denen zum theil derselbe mythus erzählt wird wie von dem palâçabaum. So heisst es im Çatap. Brâhm. IV, 5, 10. 2ff., dass zunächst *phâlguna* (n., bei Wilson m. a sort of tree, Pentaptera Arjuna), und zwar die art mit braunrothen blüthen (*aruṇapushpa*) als ersatzmittel eintreten können, dann heisst es weiter: „*yady aruṇapushpâṇi na vindeyuḥ | çyenahṛtam abhishuṇuyâd yatra vai gâyatrî somam*

1) Vergl. oben s. 106 anm. 1.

acchâpatat tasyâ âharantyai somasyâñçur apatat tac chyenahṛtam abhavat tasmâc chyenahṛtam abhishuṇuyât || wenn man keine braunrothblühenden (phâlguna) findet, möge man çyenahṛta pressen, denn als die gâyatrî mit dem soma hierherflog, entfiel der raubenden ein somastengel, der wurde ein çyenahṛta; darum möge man çyenahṛta pressen." Ferner werden dort als ersatz noch *âdârâḥ* genannt (findet sich nicht bei Wilson), weil sie aus dem blut des opferthieres entsprangen, also wohl ebenfalls eine rothblühende pflanze; endlich auch *aruṇadûrvâḥ* und *haritâḥ kuçâḥ* braunrothe und goldgelbe grasarten. Die *âdârâḥ* werden Çatap. Brâhm. XIV, 1, 2. 12 auch *pûtîkâḥ* (Wils. caesalpinia bonducella) genannt und vom commentator zu Kâtyâyana Çrautasûtra XXV, 12. durch *rohishatṛṇam* erklärt*). (**195**) Das Tâṇḍya Mahâbrâhmaṇa IX, 5. 3f. sagt von ihnen: „*yadi somaṃ na vindeyuḥ pûtîkân abhishuṇuyur yadi na pûtîkân arjunâni* (Wils. terminalia arjuna) | *gâyatrî somam aharat tasyâ anuvisṛjya somarakshiḥ parṇam acchinat tasya yo 'ñçuḥ parâpatat sa pûtîkâḥ 'bhavat tasmin devâ ûtim avindan* || wenn man keinen soma findet, presse man pûtîka, wenn keine pûtîka, arjuna. Die gâyatrî raubte den soma, ihr schoss der somawächter ihr nachschiessend eine feder ab; der kiel (*añçuḥ*) derselben, welcher herabflog, ward ein pûtîka, in dem fanden die götter hülfe." Vom çyenahṛta heisst es endlich zu Kâtyâyana Çrautas. a. a. o.: „*khadirâder bahukâlînasya vṛkshasya ye vallîrûpâ ankurâ utpadyante tac chyenahṛtam ity ucyate* die schlingpflanzenartigen schösslinge, welche auf einem alten khadira (mimosa catechu) oder ähnlichen baum**) entspriessen, die nennt man çyenahṛta." Wir sehen also mehreren dieser pflanzen denselben ursprung wie dem palâça und der çamî beigelegt, wonach sie als directe verkörperungen des himmlischen soma erscheinen und deshalb auch als seine irdischen stellvertreter gelten; von ganz besonderer wichtigkeit ist aber das çyenahṛta, weil es einmal in seinem namen, das vom çyena geraubte, noch die hinweisung auf den mythus zeigt, dann aber auch als besonderer schössling einer mimosenart (mit gefiederten blättern) sich an den um derselben eigenschaften willen heiligen açvattha anschliesst. Die vorliegende stelle ist freilich nicht ganz klar und es scheint fast, als sei das çyenahṛta (**196**) eine besondere schlingpflanzenart, die auf dem khadira wächst, doch würde man in diesem fall den locativ statt des genitivs er-

---

*) Mehrere arten der caesalpinia haben gefiederte blätter und das holz giebt einen braunrothen farbestoff; zu ihnen gehört auch das fernambuc-holz.

**) Der khadira wurde auch bei dem feuerzeug verwandt, s. oben s. 66.

warten. Jedenfalls steht fest, dass das çyenahṛta mindestens als ein auf einem khadira befindlicher, sich eigenthümlich von ihm unterscheidender spross angesehen worden ist, wie dies schon aus den worten des Çatapatha Brâhmaṇa hervorgeht. — Wenn die vorhergenannten pflanzen dazu dienen, die stelle des soma zu vertreten, wenn solcher nicht zu haben ist, so weist eine merkwürdige stelle des Kâtyâyana Çrautas. X, 9. 30, die mir Weber mittheilt, den priester an, auch wenn soma vorhanden ist, solchen doch nicht zu geben, sondern statt seiner den saft der früchte des *nyagrodha* (ficus indica, dem açvattha nahe verwandt und oft mit ihm verwechselt) in milch auszudrücken und ihn dem vaiçya und râjanya zum genuss zu geben. Das scheint darauf zu deuten, dass vor der begründung der priesterherrschaft die masse des volks den belebenden trank von diesem oder einem ähnlichen baume nahm. Die früchte sowohl der ficus indica als der ficus religiosa sind röthlich, und jene grösser, während die der letzteren unserer vogelbeere gleichen (Petermann Pflanzenreich s. 271).

Wir sehen also, dass die pflanzen, welche als stellvertreter des soma zugelassen werden, sich mehrfach durch ihre rothen blüthen und früchte oder die rothe farbe ihres holzes und ihrer rinde auszeichnen, so dass auch dadurch die ursprüngliche verbindung, in die man die herabführung des trankes und des feuers brachte, ausgesprochen wird. Wenn ferner das entstehen des pûtîka und des çyenahṛta direct aus der verwandlung des abgeschossenen gefieders des soma bringenden vogels hergeleitet wird und diese nun den stellvertreter des soma liefern, wenn ferner das çyenahṛta gerade wie der durch verwandlung aus dem himmlischen feuer stammende açvattha auf einem anderen baume, sei es als besondere pflanze, sei es als eigenthümlicher auswuchs, entsteht, so darf man wohl vermuthen, dass sie in einer älteren zeit allgemeiner zur auspressung des berauschenden (**197**) trankes verwandt wurden als der soma, der vielleicht nur wegen seiner sonstigen eigenschaften allmählich vor jenen den vorzug erhielt. Ganz besonders aber muss dem çyenahṛta ein vorzügliches anrecht zur verwendung eingeräumt werden, weil er noch durch seinen namen die erinnerung an seinen mythischen ursprung bewahrt hat und sich durch sein hervorspriessen auf einem baum mit gefiederten blättern dieser ursprung noch sichtbarlich offenbarte. Dass darum dieses çyenahṛta nicht das ursprüngliche gewächs zu sein braucht, an dem sich der mythus entwickelte, versteht sich von selbst; nur das relativ ursprüngliche wird es gewesen sein, an dessen stelle

in einer früheren heimat der Inder ebensowohl ein anderes gewächs gestanden haben kann. Für uns ist zunächst nur von besonderer wichtigkeit, dass wir in ihm eine den trank liefernde pflanze kennen lernen, die auf anderen wächst, weil wir sahen, dass von dem das reine feuer liefernden baum dieselbe eigenschaft verlangt wurde; diese wichtigkeit wird noch erhöht, wenn wir sehen, dass beide auf bäumen derselben gattung mit gefiederten blättern erwachsen sein müssen, weil sich daraus ergibt, dass man das abgeschossene gefieder des vogels, wohl ursprünglich diesen selber, sich in den baum verwandeln liess, aus dessen schoosse nun sowohl das himmlische feuer als der himmlische trank in gestalt einer neuen pflanze erwuchsen.

Die so eben hervorgehobenen momente machen die annahme, dass man ursprünglich feuer und trank aus einem und demselben gewächs gewonnen habe, sehr wahrscheinlich; als jedoch die verwendung der asclepias acida, die nicht schmarotzend auf anderen pflanzen wächst, immer mehr zunahm, muss der mythus, welcher die pflanze aus dem gefieder des soma bringenden vogels hervorgehen liess, an klarheit verloren haben, während sich der von dem zur pflanze gewordenen feuer in grösserer ursprünglichkeit erhielt. Dies zeigt sich namentlich auch an den traditionen über den açvattha (ficus religiosa L.).

Denn wenn wir auch bei ihm noch eine erinnerung an **(198)** den trank darin hervorbrechen sehen, dass der himmlische feigenbaum der somaträufelnde (*açvatthaḥ somasavanaḥ* oben s. 114) genannt wird*) und Sâyaṇa gelegentlich einmal, R. I, 135. 8, *açvattha* durch *soma* erklärt (obwohl es dort nur die aus dem holze desselben bestehende somakufe bezeichnet, gerade wie wir s. 179 sehen werden, dass das ebereschenholz zu bierkufen verwandt wird), so zeigt sich doch, dass bei ihm die verkörperung des Agni in ihm bei weitem überwiegt, wie schon sein name bezeugt[1]), den

*) Er besitzt in der that einen milchartigen saft, der zu einem elastischen gummi (schellac u. s. w.) gerinnt und vortrefflich zum vogelleim ist: Lassen I. A. I², 305. Der letztere umstand bildet bekanntlich auch eine haupteigenschaft der mistel, die, wie weiterhin gezeigt werden soll, gleichfalls in den kreis der hier zu betrachtenden pflanzen gehört.

1) Aus *açva* ross und *sthâ* stehen, also etwa rossstätte: Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 467. Das daselbst erwähnte citat des Sâyaṇa zu R. I, 65, 1 findet sich Taitt. Brâhm. III, 8, 12. 2 *áçvo rûpám kṛtvā̃ | só 'çvatthé saṃvatsarám atishṭhat | tád açvatthásyâçvatthatvám*; vergl. ebd. I, 2, 1. 5. Den übergang von *stha* in *ttha* bespricht bereits das Vâj. Prât. IV, 96 in Ind. Stud. III, 238, wozu der commentar bemerkt: *açvaḥ açanavyâpâro 'gnir asmiṅs tishṭhatîti açvatthaḥ, açvatthe vo nishadanam* (Vâj. Saṃh. 12, 79). Weber verweist auf *dadhittha, kapittha, açvatthâman*. — Lassen I. A. I², 304 erklärte *açvattha* „aus *asvastha*, non in se constans, wegen des zitterns der blätter; vgl. *caladala*.“

er davon trägt, dass Agni aus dem himmel als ross entfliehend sich in ihm geborgen haben sollte (vergl. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 467). Einen anderen ursprung aus dem feuer sahen wir ihm oben s. 73 und 76 mit der çamî in gemeinschaft beigelegt und diese verbindung mit dem offenbar nach anderer sage aus dem gefieder des soma bringenden vogels entstandenen baum zeigt, wie innig auch hier (**199**) beide mythenkreise sich miteinander berühren. Dies offenbart sich aber noch ganz vorzugsweise an der schon oben bei der feuerentzündung s. 40 besprochenen besonderen eigenschaft des açvattha, die darum von um so grösserer bedeutung wird, als wir sie auch an der eberesche wahrnehmen.

Der açvattha, auch *pippala* genannt, pflanzt sich nämlich häufig in der weise fort, dass affen oder vögel samen auf häuser und andere bäume fallen lassen, aus denen dann der baum hervorkeimt und so durch seine bald reichlich sich ausbreitenden zweige oft den baum, der ihn genährt, ganz überdeckt und vernichtet (Lassen I. A. I², 305). Wir sahen nun oben s. 65f., dass die araṇi von einem solchen açvattha, der auf einer çamî gewachsen war, genommen sein musste, und s. 39f., dass auch bei Griechen und Römern ähnliche eigenschaft der hölzer zur entzündung des feuers verlangt wurde; wenn aber nun wohl nicht zu bezweifeln ist, dass auch die çamî wie der palâça aus dem gefieder des soma bringenden vogels erwuchs, so kann die besondere heiligkeit des auf der çamî gewachsenen açvattha doch wohl nur daher stammen, dass der vogel mit dem soma zugleich auch das feuer herabbringend gedacht wurde, das nun aus der çamî in gestalt des açvattha hervorwuchs. Man sah also in dem açvattha eine verkörperung des blitzes, gleichsam einen zum baum gewordenen donnerkeil, woher sich mehrere noch näher zu besprechende eigenschaften desselben erklären.

Auch der bei dem oben besprochenen gebrauch verwandte zweig der eberesche hat nun eine ganz besondere zauberkraft, wenn er von einem solchen baum stammt, der, wie der açvattha, auf anderen bäumen gewachsen ist. Dies wird ausdrücklich in einem aufsatze in Dybeck's Runa 1845 s. 62f. ausgesprochen: „Gleichwohl schränken sich seine vermeinten eigenschaften nun mehr auf den sogenannten *flögrönn*, oder den kleinen rönnschössling ein, den man nicht selten auf dächern und in felsritzen sieht, wo er aus den kernen aufspriesst, welche die vögel zerstreuen. Man glaubt (**200**) noch heute, dass dieser schössling eine wunderbare kraft habe. Derjenige, welcher bei nacht draussen ist und nicht „*flög*-

runn" bei sich hat, um darauf zu kauen, mag sich wohl vorsehen, dass er nicht bethört oder unvermögend wird sich von der stelle zu rühren [1])". Dasselbe gilt in Norwegen, wo dem holze eines solchen baums zaubervernichtende kraft zugeschrieben wird, nach einer sage, die I. Aasen Prøver af Landsmaalet i Norge s. 3f. mittheilt, in welcher ein troll ackernde knechte in der art bezaubert, dass sie den richtigen lauf der furchen verlassen, einer jedoch denselben trotz des zaubers innehält, weil er ausser anderem schutz gegen trollthum auch den hat, dass *flogrogn* zu seinem pfluge verwandt ist; der herausgeber bemerkt dazu, dass *flogrogn* einen vogelbeerbaum (rønnetræ) bezeichne, der auf einem anderen baum gewachsen und also aus einer beere entsprossen sei, die in einer spalte oder ritze auf dem baum liegen geblieben. Dieser glaube von dem baum, wenn wir ihn mit dem vom açvattha, dem parṇa und der çamî vergleichen, beruht nun offenbar ebenfalls darauf, dass man den auf einem anderen baum aufsprossenden schössling durch einen himmlischen vogel dahin gebracht ansah, und dieser himmlische vogel muss ein verwandelter gott gewesen sein. Am nächsten läge in einem solchen Oðinn zu vermuthen, da er als adler den göttertrank raubte, zumal in dem oben mitgetheilten aberglauben, dass man flögrunn k a u e n müsse, offenbar dem s a f t e die zauberabwehrende kraft beigelegt wird; allein auch hier wie bei den Indern sehen wir doch den gedanken von der verkörperung des blitzes in dem baume in den vordergrund treten und Thôrr ist es daher, als dessen heiliges gewächs er auftritt; dieser gott wird daher wie Agni bei den Indern (**201**) in einer älteren zeit in ihm seine verkörperung gefunden haben. Ich habe schon früher in dem aufsatz über die weisse frau (Zeitschr. f. deutsche Myth. III, 390) vermuthet, dass der name des vogelbeerbaums *björg Thôrs* einen gleichen ursprung haben dürfte, und wenn unter dem flusse Vimur die wolke zu verstehen ist (Mannhardt Germ. Mythen s. 21),

1) *Likväl inskränka sig dess förmenta egenskaper nu mer till den så kallade flög-rönnen (flygrönnen), eller den lilla rönn-telning, som icke sällan ses på tak och i bergsskrefvor, der den uppskjuter af kärnor, dem foglar kringspridt. Denna telning tros ännu i dag äga en underbar kraft. Den, som nattetid är ute och icke har hos sig „flögrunn", att tugga på, må se sig väl före, at icke blifva dårad, eller oförmögen, att röra sig af fläcken.* — Aehnlich schon Runa 1842. 2, s. 6, wo noch der zusatz, dass *gnideld* dem *flögrunn* an wirkung gleichgestellt wird; *gnideld* ist aber notfeuer, vergl. oben s. 43 anm. 1. Siehe ferner Grundtvig Gamle danske Minder II, 77 no. 33: *I Hannenov-Skov ere de* (nämlich: *ellefolk*) *farlige for Mennesker; de søge især at lede dem vild, og det lykkes ogsaa sikkert, naar den vejfarende ikke har sin Maj-Røn-Tol i Munden.* — Die Griechen schützten sich durch vor die thür gestellte lorbeerzweige oder nahmen, wenn sie ausgingen, einige lorbeeren in den mund: Schömann Alterth. II, 312 (vergl. über den lorbeer oben s. 36f. und unten s. 195 anm. 2).

Thôrr sich aber aus der ihn umdrängenden flut an ihm rettet, so war die ursprünglichere fassung dieses mythus vielleicht die, dass der gott sich in den baum, nicht an ihm, rettete, wie Agni in den açvattha[1]). Jedenfalls zeigt mannichfacher aberglaube, dass man in der eberesche wie in dem açvattha eine verkörperung des blitzes oder donnerkeils sah, was weiterer ausführung bedarf.

Zunächst ist bekannt, dass Thôrs hammer der sicherste schutz gegen zauber und riesen ist, und man darf daher annehmen, dass die eberesche, wenn sie wirklich eine verkörperung des Mjölnir war, auch an seiner stelle aufgetreten sein wird. Nun sind aber die bekannten drei kreuze, mit denen haus und stall in der Walpurgisnacht geschützt werden, bekanntlich die symbole des hammers; tritt an ihre stelle, wie wir gesehen haben, die eberesche, so wird diese ihn selber vorstellen, wie dies ebenso vom kreuzdorn (s. oben s. 166) wahrscheinlich ist. Ebenso tritt die eberesche aber auch sonst noch allgemein als vor zauber und hexen schützendes mittel ein, wie der bereits oben nachgewiesene schwedische und norwegische glaube zeigt; in England heisst dieselbe *mountain-ash*, *rountree* oder *witch-elm*, auch *witchen*, *witch-hazel*, *witchwood* (Halliwell s. v.); dass sie, wie man glaubt, vom blitz nicht getroffen werde und vor zauber bewahre, habe ich in der Germania (Jahrb. d. Berl. Gesellsch. f. deutsche Spr.) VII, 430 nachgewiesen. Sie heisst ferner auch, sobald eine *shrew-mouse* in ihr eingepflockt ist, *shrew-ash*, weil dann ihre zweige heilende kraft ausüben, wenn vieh durch das überlaufen einer *shrew-mouse* erkrankt ist: White's Nat. Hist. of Selborne, 28th lett. bei Grimm Myth. 1120 = [4] 977. Brockett Gloss. of North Country Words s. v. *shrew*. Die namen *rountree*, schott. *roan* oder *rowan* stellen (**202**) sich zum dän. *røn*, *ronnetræ*, schwed. *rönn*, norw. *rogn* (andere dialektische formen bei Dybeck Runa 1845, s. 62), altn. *reynir*, von dem Grimm Myth. 1174 = [4] 1024 vermuthet, dass er sich zum gotischen *runa* stelle. Danach würde der baum also von seiner zauberkraft genannt sein. Die *eberesche* ist dagegen geradezu nach dem blitz benannt: in den Veden heisst nämlich die wolke auch eber *varâha*, Nigh. I, 10. Nir. V, 4 ed. Roth; der in der sturmwolke daher schreitende gott Rudra heisst ebenso; zugleich heisst er wie Indra *vajrabâhu*, der donnerkeilsträger (R. II, 32. 3), und ist wie Oðinn und Pallas Athene mit dem verderben bringenden speer (*heti*) ausgestattet,

1) Oder ist an den baum zu denken, an welchem sich Bhujyu aus der flut rettet, R. I, 182. 7: *káḥ svid vṛkshó nishṭhito mádhye árṇaso yám taugryó nâdhitáḥ paryáshasvajat* (vergl. Muir Sanskrit Texts V, 245).

nämlich mit dem blitze[1]). Mein schwager Schwartz hat daher schon auf die *ἀργῆτες ὀδόντες* des ebers und auf die *ἀργῆτες κεραυνοί* aufmerksam gemacht (D. heutige Volksglaube[1] s. 26 = [2] s. 62)[2]); dass er das richtige getroffen, geht aus dem skr. *vajradanta* m. 1) hog, 2) rat Wils. hervor, denn *vajradanta* heisst donnerkeilzahn, blitzzahn; der zahn des ebers oder schweins und der ratte wurden also wegen ihrer weisse und schärfe dem blitze verglichen. Das wort für ratte (*âkhu*) bezeichnet zugleich auch maus und maulwurf; der *âkhu* (= *mûshaka* nach dem comm.) war dem Rudra heilig: Vâj. Saṃh. III, 57; dadurch wie auch sonst vergleicht sich Rudra dem Apollo Smintheus[3]) und Apollo selber wandelt sich ja in einen eber und tödtet den Adonis (Schwartz a. a. o.[1] s. 24 = [2] s. 58). Endlich werden die Marut R. I, 88. 5 *varâhu* genannt, was Roth zu Nir. V, 4 und Weber Ind. Stud. I, 272 vermuthlich mit recht gleich *varâha* setzten, um so mehr als sie *ayodaṅshṭrâḥ hiraṇyacakrâḥ* genannt werden, erzzähnige, goldrädrige (letzteres wohl in bezug auf die augen, beides deutlich zur bezeichnung des blitzes). Nach alledem muss wohl der eber vielfältig als mit dem eberzahn oder blitz gleichstehend angesehen werden und die eberesche nichts als blitzesche besagen. Der an das farnkraut sich knüpfende glaube und der umstand, dass bei ihm ebenfalls ein *eoferfearn* eberfarn vorkommt, bestätigt, wie sich unten zeigen wird, diese ansicht. — Ueber die zauberabwehrende kraft des baumes hat **(203)** ferner Finn Magnusen Lex. myth. p. 625 f. reichlichen stoff zusammengetragen; er führt namentlich aus Pontoppidanus Everric. ferm vet. p. 80 an: *Quod insidia sagarum ipsiusque illorum antesignani diaboli opponat, non aliud sorbo fortius novit munimentum arctoa simplicitas. Hinc vigilia in primis Valpurgidis, veneficis ex mente plebeculae comitiali, certa domus loca, s t a b u l a videlicet, s t e r q u i l i n i a etc. sorbi obumbrant ramusculi. Fortunae beneficium debet superstitio, si illi fabricatum ex sorbo contigit scrinium, c o m p i l a r i*

---

1) Die Marut heissen auch *ghṛshvi* eber, wie Benfey Gött. gel. Anz. 1860 st. 24 s. 227 mit recht erinnert; vergl. auch Roth zu Nir. VI, 30 (s. 96) und Ath. IX, 7. 3: *vidyúj jihvā̆ marúto dántâḥ.*

2) Vielleicht sind auch die *ἀργιόδοντες ὗες* Od. ϑ 60 hierher zu ziehen, zu denen schon Nitzsch die ovidischen stellen *fulmen habent acres in aduncis dentibus apri* und *nec vires fulminis apro prosunt* verglichen hat.

3) Vergl. jetzt Grohmann's abhandlung „Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen" Prag 1862. Aberglauben von ratten und mäusen noch bei Birlinger Volksth. aus Schwaben (1861) I, s. 119 f. no. 177. „Wenn eine maus in ein fischwasser geworfen wird, verschwinden aus demselben alle forellen" Maurer Isländ. Volkss. 169; merkwürdige vorstellungen vom *músabylr* ebd. 92 f. und bei Jón Arnason Islenzkar Þjóđsögur I, 429 f.

nescium. Nec dubia spes lucri affulget, ubi pressurum e flore lactis butyrum sorbus dederit scipionem. Ferner führt er an, dass es nach demselben schriftsteller glaube der bauern in Norwegen sei, dass die blätter des baumes kranke ziegen, die dem Thôrr heilig seien, heilen und fährt fort: *Ast nullibi forte tantum commodum sorbus hominibus indulget quam in Norvegia, ubi eius baccae gratis adnumerantur cibariis etc., unde proverbiali hacce utuntur phrasi: Rognen föder (sorbus nutrit vel alit).* Er fügt hinzu, dass der baum auch in Jütland und Fühnen für heilig gehalten werde und dass man ihn in Schweden zu stierjochen verwende und zu kufen, um bier darin zu kochen oder zu bewahren. Auch in England und Schottland gelte er als schutz gegen zauber; in Island dagegen glaube man, dass die verwendung seines holzes im hause und auf schiffen verderben bringe, während Afzelius Schwed. Volkss. (deutsch von Ungewitter) I, 43 gerade das gegentheil berichtet, vergl. auch Grimm Myth. 1165 = ⁴ 1016. Nachtr. 359[1]). Dieser gegensatz findet sich bei den hier zu betrachtenden pflanzen mehrmals; ich erkenne ihn auch darin, dass es nach dem aberglauben der Ehsten heisst, man dürfe eine gefällte eberesche nicht auf seinem hofe aufrecht hinstellen, am allerwenigsten zum zaunpfahl benutzen, sonst locke man die schlangen herbei: Kreutzwald Abergl. der Ehsten s. 141. Die übrigen hierher gehörigen pflanzen üben gerade meist eine schlangen vertreibende kraft aus; ich erkläre mir diesen gegensatz daher, dass der gefällte baum nicht, wie es seiner heiligkeit zukommt, mit den zu beobachtenden (**204**) gebräuchen gefällt ist, daher nun die übel, denen er bis dahin gewehrt (Nîðhöggr und die schlangen, die an der wurzel der weltesche nagen), mit doppelter kraft hereinbrechen. Aehnliches zeigt sich bei der mandragora, beim farnkraut u. a.

Den nachweis, dass der grössere theil dieses glaubens sich auf die verbindung, in welcher der baum mit Thôrr und dem donnerkeil steht, stütze, hat Mannhardt German. Mythen s. 14—20 bereits zu führen gesucht. Weitere unterstützung erhält diese auffassung noch durch den umstand, dass auch bei den Indern gewisse opfergeräthschaften, namentlich butterlöffel und rührstäbe aus hölzern gefertigt sein müssen, die dem von uns erörterten mythenkreise angehören und sich also der eberesche gleichstellen;

---

1) Ueber dänischen und schwedischen aberglauben von dem baume vergl. man ausser den oben s. 176 angeführten stellen: Grundtvig Gamle danske Minder II, 74 no. 26. II, 244 no. 400. Thiele Danmarks Folkesagn III, 30 no. 133. 52 no. 242. 180 no. 724. Svenska Folkets Seder. Stockholm 1846, s. 73; über den gegenwärtigen isländischen glauben Maurer Isl. Volkssagen 178.

so muss der am häufigsten gebrauchte opferlöffel *juhû* aus palâçaholz sein, ein anderer, *sruva* genannt, wird aus khadiraholz (mimosa catechu) gefertigt, ebenso der zum umrühren der opferspeise gebrauchte stab, *sphya*, welcher die gestalt eines schwertes hat und vom commentar auch *vajra* d. i. donnerkeil genannt wird; vom selben holze wird auch zuweilen der mörser und die mörserkeule genommen, ebenso soll die *upabhṛt*, ein anderer löffel, von açvatthaholz sein. Vergl. M. Müller die Todtenbestattung bei den Brahmanen in der Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. IX. s. XXXVIf. nebst den abbildungen auf s. LXXVIIIf. und Kâtyâyana Çrautasûtra I, 3. 32, ed. Weber p. 59. Wenn aber diese bäume ihre heiligkeit dem umstande verdankten, dass Soma und namentlich Agni sich in ihnen verkörpert hatten, so wird die annahme, dass auch die verwendung der eberesche, namentlich zum butterstössel und anderem häuslichen gebrauch, auf gleicher mythischer grundlage beruhe, richtig sein, da man, wie der heutige aberglaube noch überall zeigt, dem schädlichen einfluss der hexen und zauberer beim buttermachen mehr als sonstwo ausgesetzt ist und diesem durch die verwendung des ebereschenholzes zu den werkzeugen entgegengetreten wird.

Von ganz besonderer wichtigkeit ist aber noch die (**205**) anwendung der eberesche in einem anderen fall, der noch unzweifelhafter zeigt, wie sie als eine verkörperung des donnerkeils angesehen wurde, nämlich die verwendung zur wünschelruthe[1]). An der oben s. 175 angeführten stelle aus Dybeck's Runa 1845 s. 62f. heisst es weiter: „Beinah gleich allgemein wird die kraft und wirksamkeit des flygrönn als schlagruthe, um verborgene schätze zu entdecken, bezeugt, aber kaum weiss man jetzt noch zu sagen, wie es hierbei zugehen muss. Ein bericht vom anfang des 17. jahrhunderts (handschrift) lehrt uns die kunst. „„Wenn man im walde oder anderswo, auf alten mauern oder auf hohen bergen oder felsen eine eberesche *(runn)* gewahr wird, welche aus einer vogelbeere, die einem vogel aus dem schnabel entfallen ist, aufgewachsen ist, muss man in der dämmerung zwischen dem dritten tage und der nacht nach Unserfrauentag *(emellan den 3dje dagens och nattens åtskilnad efter Vårfrudagen)* selbe ruthe oder baum entweder abstossen oder abbrechen; doch muss man sich in acht nehmen, dass weder eisen noch stahl daran komme und dass sie beim

1) Dahin gehört wohl auch die bei Weinhold Weihnacht-Spiele und Lieder s. 29 berichtete eigenthümliche verwendung der eberesche, resp. des elsenbeerbaums.

heimtragen nicht auf die erde falle. Darauf setzt man dieselbe ruthe unter dem dach an eine stelle, worunter man verschiedene metalle legt, so kann man nach kurzer zeit mit verwunderung sehen, wie selbe ruthe unter dem dach sich allmählich nach den metallen biegt. Wenn nun die ruthe vierzehn tage oder mehr an derselben stelle gesessen hat, nimmt man ein messer oder einen pfriem, welche mit einem magnet bestrichen und vorher durch einen grossen Frö-groda(?) gestochen sind, und ritzt die rinde auf allen seiten auf, wohinein man hahnenblut besonders vom kamm von einem einfarbigen hahn hineinfliessen oder tropfen lässt und wenn dies blut eingetrocknet ist, so ist die ruthe fertig und giebt den offenbaren beweis von der wirksamkeit ihrer wunderbaren natur."" So weit der schwedische bericht: wir sehen also hier die eberesche zur wünschelruthe verwandt, während das bei uns am gewöhnlichsten dazu verwandte reis das einer hasel oder eines kreuzdorns ist: Grimm Myth. 927 = ⁴ 814. Nun hat man sich aber zu vergegenwärtigen (**206**), dass glücksblume, springwurzel und wünschelruthe die gemeinsame gabe haben, dass sie verborgene schätze entdecken, jene beiden, indem sie die den hort verschliessenden thüren oder felsen sprengen, diese, indem sie durch ihre neigung die stelle angiebt, unter welcher der nachforschende den schatz zu suchen hat. Aber die wünschelruthe hat jedenfalls noch einen weit umfassenderen begriff, wie schon ihr name zeigt: sie macht ihren besitzer aller wünsche, alles heiles theilhaftig, ist *„alles heiles ein wünschelrîs"* — *„der gnâde ein wünschelruote"*, wie es bei mittelhochdeutschen dichtern heisst, und die beschränkung auf das aufzeigen von erzen und metallen ist jedenfalls nicht das allein ursprüngliche an derselben [1]).

An die wünschelruthe in diesem weiteren begriff schliesst sich aber der *alraun* (Grimm Myth. 1153f. = ⁴ 1005f. Nachtr. 352f.) [2]) sehr eng an, der nach der am meisten verbreiteten ansicht eine wurzel in menschlicher gestalt ist, die ihrem besitzer hauptsächlich

1) Verschiedene arten dieser zum aufsuchen von metallen dienenden wünschelruthe bei Agricola De re metallica (Basel 1621) p. 26.

2) Vergl. auch Lütolf Sagen u. s. w. aus den fünf Orten Lucern, Uri u. s. w. s. 192ff. no. 127, vergl. s. 191 no. 125. Alraun findet sich unter der haselstaude: Birrcher Das Frickthal (Aarau 1859) s. 65f.; bei dem farnsamen: Birlinger Volksth. aus Schwaben (1861) I, s. 340 no. 576, 2; unter dem beifuss: v. Reinsberg-Düringsfeld Fest-Kalender aus Böhmen 130 (unter dem beifuss gefundene „kohlen" dienten in England zum liebesorakel: Westf. Sagen II, 176). Bei den Čechen heisst der alraun *hospodáříček* „hausväterchen": Grohmann Abergl. u. Gebr. aus Böhmen und Mähren I, 19 no. 82, vergl. s. 17. Bei den heutigen Isländern enspricht die *þjófarót* oder diebswurzel: Maurer Isl. Volkssagen 178.

geld bringt; aber wenn schon von dem gesichtspunkte aus, dass das geld der ältesten zeit fremd war, anzunehmen ist, dass er entweder gold oder besitz, güter im allgemeinen, hauptsächlich reichthum an rindern, wie es die anwendung der ruthe beim ersten austreiben der kühe bei den Indern und Germanen zeigt (vergl. altn. *fé*, geld und rind, lat. *pecus* und *pecunia*), verlieh, so wird dies auch in einzelnen überlieferungen noch ausdrücklich ausgesprochen. So trägt er nach ostfriesischem glauben (Nordd. Sagen s. 423 no. 220) wie der kobold (mit dem er mehrfach ganz zusammenfällt) getreide zu, sein blosser anblick verleiht fülle und überfluss (Müllenh. Schlesw. Holst. Sag. no. 284), er bringt ganze wagenladungen voll schinken, wurst, speck (Schambach-Müller Nieders. Sagen no. 187. 2). In einem von Keysler (Antiq. Sept. p. 507ff.) mitgetheilten briefe eines Leipziger bürgers aus dem jahre 1575 an seinen bruder bedauert derselbe, dass dieser so vielen schaden an haus und hof erlitten habe, dass ihm sein vieh abgestorben, seine vorräthe verdorben, er in seiner nahrung ganz zurückgegangen und darum mit seiner frau in grosser zwietracht lebe; er schickt ihm daher ein (**207**) „*alruniken oder erdtmännlein*“, weil, wann er solches in seinem hause habe, es sich wohl bald anders mit ihm schicken werde. Er soll ihn jedoch, sobald er ihn erhalten habe, erst drei tage ruhen lassen, dann soll er ihn in warmem wasser baden und darauf mit dem bade vieh und sullen (schwellen) seines hauses besprengen, dann werde es bald mit ihm besser werden. Er sagt ihm ferner, dass das bad auch sonderlich gut sei, wenn eine frau in kindesnöthen sei und nicht gebären könne, sie solle einen löffel davon trinken, so gebäre sie mit freuden und dankbarkeit. Endlich soll er, wenn er vor gericht oder vor den rath gehe, das männlein unter den rechten arm stecken, dann bekomme er eine gerechte sache, sie sei recht oder unrecht. Auch in einem schon von Grimm a. a. o. angeführten schwank macht die alraun einen bösen mann zu einem zärtlichen; ebenso giebt schon Tabernaemontanus in seinem kräuterbuch (bei Panzer Beitrag z. deutschen Myth. I, 250 no. 284) an, dass sie „*die leut glückselig, die unbärhafte weiber fruchtbar*“ mache [1]). Das alles zeigt deutlich, dass auch der alraun eine ursprünglich im allgemeinen glückverleihende wurzel war, nur darin von der wünschelruthe unterschieden, dass ihm stets die menschliche gestalt ge-

1) Vergl. Grohmann Apollo Smintheus 17, wo gezeigt wird, dass an der maus ähnliche abergläubische vorstellungen haften wie am alraun. Heilkraft der „springblume“ bei Ey Harzmärchenbuch 131.

geben wurde*). Aber selbst dieser unterschied wird sich erst allmählich ausgebildet haben, denn noch jetzt wird zuweilen auch der wünschelruthe die gestalt einer puppe gegeben, indem man sie umwickelt, einen kopf darauf setzt u. s. w. und sie einem kinde bei der taufe an den leib steckt, damit sie mit demselben getauft werde (Pröhle Harzbilder s. 79); auch Schönwerth Oberpfälzische Sagen III, 216 berichtet, dass die wünschelruthe, gleich nachdem sie geschnitten sei, mit namengebung getauft werde, indem man mit der hand drei (208) kreuze darüber schlage. Das deutet endlich doch auch wohl noch genugsam die ihr durchweg beigelegte zwieselgestalt an, welche das einfachste bild des zweibeinigen menschen darstellt.

Wenn nun aber alraun und wünschelruthe einer älteren zeit in den beiden haupteigenschaften zusammenfielen, dass sie im allgemeinen glück verliehen und in menschlicher gestalt gedacht wurden, der man durch menschenhand nachhalf, so kommen wir dadurch zu einer neuen übereinstimmung mit den indischen gebräuchen, durch welche der himmlische ursprung derselben aus dem donnerkeil unwiderleglich dargethan wird. Schon oben s. 66f. habe ich eine stelle aus dem Karmapradîpa angeführt, nach welcher den beiden zur entzündung des feuers dienenden hölzern menschengestalt nach genau bestimmtem maass beigelegt wurde; daraus lässt sich schon auf eine übereinstimmung mit unseren gebräuchen schliessen, die sich in der that auch ausdrücklich ausgesprochen findet, indem man bei der reibung des feuers aus den beiden hölzern die stelle, wo man reibt, wohl zu beachten hat, da die meisten verderben bringend sind, während wer an der richtigen reibt, aller wünsche theilhaftig wird. Die nachricht findet sich in einem pariçishṭa des Atharvaveda (Cod. Chamb. no. 111 = Weber no. 365, pariç. 23 çl. 18ff.) und wird auch von dem scholiasten zu Çânkhâyana's Gṛhyasûtra (Cod. Chamb. no. 712 = Weber no. 129 bl. 30 a. b.) citirt, aus denen ich den text hier gebe:

yajamâno 'raṇir iti vadanty eke vipaçcitaḥ |
tatpradhânâḥ kriyâḥ sarvâ yajñaç câpi tathaiva hi |
prathame mûlashaḍbhâge pâdau jangheti kîrttyate |
dvitîye jânunî corû tṛtîye çroṇir ucyate |

*) Der alraun soll bekanntlich aus dem samen eines gehängten entstehen und führt deshalb auch den namen galgenmännlein; das könnte auf Ođinn zurückgehen, der *Hângatŷr*, *gâlga farmr* onus patibulorum, *gâlga valdr* dominus patibulorum heisst und neun tage am windigen baum, an der weltesche hing: Hâvam. 139 (ed. Möbius). Vergl. was unten bei der mistel über den in pflanze und baum verwandelten gott gesagt ist.

caturthe jaṭharaṃ sângaṃ grîvâ caiva tu pancame |
shashṭhe çiraḥ samâkhyâtam angâny etâni nirdiçet |
mathite pâdajanghe ca piçâcaḥ samprajâyate |
jânunoç ca tathâ corvo râkshasatvam prayâti hi |
çroṇyâṃ ca sarvakâmâḥ syur jaṭhare kshut tathâ smṛtâ |
urasy amitrâ grîvâyâm mṛtyuḥ çirasi vedanâ | **(209)**
çronyâm evâta icchanti nirdoshâ kîrttitâ yataḥ |
tathâ vittaṃ paçûn putrân svargam âyuḥ priyaṃ sukham |
prathamam manthanaṃ çroṇyâm âdhâne ca viçeshataḥ |
itarâṇi yatheshṭaṃ hi grîvâ sarvatra varjayet |
trîṇy angulâni tyaktvâdau tathâ catvâri cântataḥ |
madhye devâḥ sthitâs tasmâd vahniṃ tatraiva manthayet |
anulomâ bhaved yoniḥ pârçvabhedo na vidyate |
ânulomyena mathitaḥ sarvân kâmân prayacchati |
mûlâd angulam utsṛjya trîṇi trîṇi ca pârçvayoḥ |
devayonis tu vijñeyâ tatra mathyo hutâçanaḥ ‖

„Die araṇi ist der opfernde, so sagen einige lehrer, und alle die hauptsächlichsten verrichtungen damit sind gleicherweise das opfer. Die beiden ersten sechstel von unten werden füsse und beine genannt, die zweiten knie und schenkel, die dritten nennt man die hüften, die vierten bauch und oberleib, ebenso auch die fünften den hals und nacken, die sechsten nennt man den kopf, so beschreibt man die glieder. Wenn aber füsse und beine gerieben werden, wird ein piçâca erzeugt, aus knien und schenkeln geht ein râkshasawesen hervor, in den hüften sind alle wünsche, im bauche sagen sie sei der hunger, in der brust feinde, im hals und nacken der tod, im kopfe weisheit. Bei der hüfte nur wünscht man deshalb, weil sie fehlerlos genannt wird, so (erhält man) reichthum, vieh, söhne, den himmel, langes leben, liebe, glück. Die erste reibung (geschieht) an den hüften und ganz besonders bei der ceremonie des anlegens, die übrigen jedoch je nach belieben, hals und nacken soll man jedoch überhaupt meiden. Drei zoll von oben und vier von unten sitzen in der mitte die götter, deshalb soll man nur dort den Agni reiben. Die natürliche sei die geburtsstätte, eine spaltung der seiten kennt man nicht*), der natürlich entzündete (Agni) gewährt alle wünsche. Lässt **(210)** man von unten einen zoll frei, je drei auf beiden seiten, so ist das die geburtsstätte des gottes, da ist der opferverzehrer zu reiben."

*) Bezieht sich offenbar auf die buddhistische legende, nach der Çâkyamuni aus der seite geboren sein sollte; die gleiche geburt verlangte auch Vâmadeva: Sâyaṇa zu Rigv. IV, 18. 1.

Sehen wir hierbei von der rein priesterlichen auffassung in bezug auf das opfer und den opfernden ab, so bleibt uns das von einem auf der çamî gewachsenen açvattha genommene holz, welchem menschliche gestalt beigelegt wird und welches, je nachdem man es an dieser oder jener stelle reibt und dabei seine wünsche spricht, segen oder verderben bringt. Die übereinstimmung mit der wünschelruthe ist einerseits schlagend genug um überzeugend zu sein, andererseits zeigt die araṇi einen so entschieden indischen charakter, dass an eine etwa mittelbare entlehnung nicht zu denken ist. Dabei beachte man, dass schon der Yajurveda die vorstellung von der menschengestalt der araṇi kennt (s. oben s. 71) und dass beide als mann und weib, Purûravas und Urvaçî, dargestellt wurden, sowie dass in gleicher weise von der alraunwurzel erzählt wird, sie offenbare zweierlei geschlecht (aus einem alten kräuterbuch bei Panzer Beitr. z. deutschen Myth. II, 205 no. 359)*); nach dem was oben s. 64 über diese ganze vorstellung, insofern sie mit der zeugung in verbindung gebracht wurde, gesagt ist, wird auch auf den umstand, dass die alraun fruchtbar mache und das bad derselben leichte geburt verleihe, noch ganz besonderes gewicht zu legen sein, zumal auch der Atharvaveda einen spruch enthält, nach welchem der auf der çamî gewachsene açvattha der frau das vermögen verleiht, einen knaben zur welt zu bringen: Ath. VI, 11 (s. Weber Ind. Stud. V, 264f.).

Wenn wir nun oben gesehen haben, dass der açvattha, von dem das holz zur araṇi genommen wurde, auf einer çamî gewachsen sein musste, dass dieser açvattha aber sowohl nach der erzählung des Çatapatha Brâhmaṇa als nach anderen quellen aus dem himmlischen feuer entstanden war, so ist doch damit klar ausgesprochen, dass die araṇi als (**211**) eine verkörperung des blitzes und donnerkeils angesehen wurde. Stellt sich nun aber heraus, dass araṇi und wünschelruthe gleich sind, dass die letztere im norden von der eberesche genommen wurde, besonders von der auf anderen bäumen gewachsenen, die mit dem blitzgotte Thôrr in der innigsten verbindung stand, so ist damit auch dargethan, dass die eberesche als gleiche verkörperung des himmelsfeuers wie der indische baum angesehen wurde.

Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, dass dem açvattha wie der wünschelruthe auch die kraft metalle anzuziehen beigelegt

---

*) Ich will nebenher auch erwähnen, dass Hesychius s. v. *μανδραγόρας* die notiz *μανδραγόρας· ὁ Ζεύς* giebt. Vergl. das galgenmännlein und Oðinn s. 183.

wurde. Ktesias erzählt in den Indicis (Fragm. ed. Car. Müller no. 17 p. 83): *Καὶ ξύλον ἐστὶ πάρηβον καλούμενον, τὸ μέγεθος ὅσον ἐλαία· ἐν τοῖς βασιλείοις μόνοις εὑρίσκεται κήποις· οὔτε ἄνθος φέρει οὔτε καρπόν, δεκαπέντε δὲ μόνας ῥίζας ἔχει, καὶ ταύτας παχείας κατὰ γῆς· ἔστι δὲ τὸ πάχος αὐτῆς ὅσον βραχίων, τὸ λεπτότατον. Αὕτη ἡ ῥίζα, ὅσον σπιθαμὴ λαμβανομένη, οὗ ἂν προσαχθῇ, πάντα ἕλκει πρὸς ἑαυτὴν, χρυσὸν, ἄργυρον, χαλκὸν, λίθους καὶ τἄλλα πάντα πλὴν ἠλέκτρου· εἰ δὲ ὅσον πήχεος ἡ ῥίζα ληφθῇ, ἕλκει καὶ ἄρνας καὶ ὄρνεα· ταύτῃ γὰρ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ὀρνέων θηρεύουσι. Καὶ ἐὰν βούλῃ καὶ ὕδωρ πῆξαι ὅσον χόα, τῆς ῥίζης ἐμβαλὼν ὅσον ὀβολὸν, πήξεις αὐτό· καὶ ἐὰν οἶνον, ὡςαύτως, καὶ ἕξεις τῇ χειρὶ αὐτὸ, ὥσπερ κηρόν· τῇ δὲ ὑστεραίᾳ διαχεῖται. Δίδοται δὲ κοιλιακοῖς βοήθημα.* Dazu vergleiche man die kürzere nachricht bei Apollon. Hist. Mir. 17 (a. a. o. p. 99): *Κτησίας παρ' Ἰνδοῖς ξύλον γίγνεσθαί φησιν, ὃ καλεῖται πάρυβον· τοῦτ' ἐφ' ἑαυτὸ ἕλκει πᾶν τὸ προςκομισθὲν αὐτῷ, οἷον χρυσὸν, ἄργυρον, κασσίτερον, χαλκὸν καὶ τἄλλα μεταλλικὰ πάντα· ἕλκει δὲ καὶ τὰ σύνεγγυς ἱπτάμενα στρουθία· ἐὰν δὲ μεῖζον ἦν τὸ ξύλον, καὶ αἶγας καὶ πρόβατα καὶ τὰ ὁμήλικα ζῶα.* Der baum wuchs also nur in den gärten des Perserkönigs, war also angepflanzt und in Persien nicht heimisch, woraus sich vielleicht erklärt, dass er angeblich weder blüthen noch früchte trug; der name *πάρηβον* oder *πάρυβον* scheint sich aus dem skr. *parvavan*, mit schösslingen versehen, gar wohl zu erklären, indem der açvattha (212) wie die ficus Indica von oben herab aus den älteren zweigen neue schösslinge, eigentlich wurzelfasern, senkrecht zur erde niedertreibt, woraus sich wohl auch die nachricht erklärt, dass er fünfzehn wurzeln habe, die wohl durch das hinzugefügte *μόνας* als einzelne, von den anderen getrennte bezeichnet werden sollen; der beisatz *κατὰ γῆς* ist dann in dem sinne des gebräuchlicheren *κατὰ γῆν* zu nehmen. Die zahl fünfzehn betrifft wohl nur das exemplar, was Ktesias selbst sah. Die eigenschaft der anziehung der metalle, die dem baume beigelegt wird, stimmt ganz zu der unserer wünschelruthe beigelegten kraft und scheint das einzige wunderbare, was Ktesias von dem baume berichtet. Denn wenn das holz, in der länge eines armes geschnitten, auch vögel und schafe an sich ziehen soll, so findet dies wohl seine erklärung in dem ganz besonders hervortretenden umstande, dass der açvattha vortrefflichen vogelleim liefert, wie ja Ktesias diesen gebrauch desselben auch ausdrücklich zu kennen scheint, wenn er sagt *ταύτῃ γὰρ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ὀρνέων θηρεύουσι*; dass er

auch schafe und ziegen anziehen soll, wird seine einfache erklärung dadurch finden, dass diese wirklich an dem reichlich hervorquellenden gummi des baumes sitzen blieben, wie ja auch das *σύνεγγυς* des Apollonius zeigt, dass die vögel dicht heranfliegen müssen, um festgehalten zu werden. Die nachricht des Ktesias vermischt also die wirklichen eigenschaften des baumes mit den ihm beigelegten übernatürlichen, scheint sich aber, wenn unsere annahme, dass der açvattha gemeint sei, richtig ist, im ganzen zu bestätigen. Welche bewandtniss es jedoch mit dem gerinnenden wasser und wein habe, vermag ich nicht zu sagen. Dass die nachricht über die anziehungskraft des baumes den gebrauch seines holzes dem unserer wünschelruthe gleichstelle, nehmen auch Müller a. a. o. p. 99 und Lassen I. A. II², 647 an; wenn daher auch die vorgebrachten gründe, dass der vom Ktesias besprochene baum der açvattha sei, nicht stichhaltig befunden werden sollten, so ist immerhin der umstand, dass die Inder die wünschelruthe kannten, als hinlänglich gesichert anzusehen. **(213)**

Der oben gefundene satz, dass die wünschelruthe eine verkörperung des donnerkeils sei, gewinnt aber auch noch von anderen seiten her bestätigung; ich habe schon oben ausgesprochen, dass ihr mit der glücksblume und springwurzel die gabe gemein sei, verborgene schätze aufzudecken, dass es bei diesen aber in der weise geschehe, dass sie die den hort verbergenden thüren oder felsen sprengen. Bereits an einem anderen orte (Zeitschr. für deutsche Myth. III, 378) habe ich nun gezeigt, dass fels und wolke den Indogermanen synonyme begriffe sind und dass unter der glücks- oder schlüsselblume der blitz, der die wolke öffnet, zu verstehen ist (a. a. o. s. 384f.)[1]. Ebenso wird in den vedischen liedern die wolke häufig als ein stall dargestellt, in dem der feindliche dämon die geraubten kühe verborgen hat; Indra öffnet die thüren desselben mit dem blitz und führt den raub wieder hervor; es ergiebt sich also auch daraus, dass die mit der blume geöffneten thüren unserer sagen auf uralter anschauung beruhen und dass die dem eintretenden sich darbietenden schätze die der wolke sind, indem diese sowohl den reichthum ihres segens im niederströmenden regen spendet als auch nach dem erguss desselben der sonne goldenen strahl, den hort, der die schöpfung neu belebt, wieder hervortreten lässt. Aus dieser anschauung ist denn auch der alten zeit offenbar die alle wünsche gewährende kraft der

1) Zur schlüsselblume vergl. noch Schiller Zum Thier- und Kräuterbuch des mecklenburgischen Volkes I, 23b.

wünschelruthe entsprossen, gerade wie die epische poesie der Inder den wolkensegen zu der alle wünsche gewährenden kuh Kâmaduh gestaltet hat; denn die wolke, die kuh, welche Indra mit dem blitz melkt, gewährt ja alle güter, da sie regen spendet, dass die weide sich mit gras bedeckt und dieses die heerden nährt; diese waren ja der hauptreichthum, aus dem alles übrige entsprang. Es wird aber auch daraus klar, dass die hinneigung der wünschelruthe zu den metallen gleichfalls schon auf alter grundlage beruhen müsse, da die goldenen sonnenstrahlen in allen indogermanischen sprachen, die eine ältere litteratur aufzuweisen haben, ein geläufiger ausdruck sind. (214)

Wenn also in der wünschelruthe wie in der glücksblume eine verkörperung des blitzes gefunden werden muss, so lässt sich dies auch schon von vorn herein von der springwurzel annehmen, die wie die glücksblume verschlossene thüren sprengt[1]). Aber es finden sich in der überlieferung von ihr noch züge, die diese vermuthung zur gewissheit erheben. Ein solcher ist erstens die verbindung, in welche sie mit dem specht gebracht wird. Bekanntlich wird sie nämlich gewonnen, indem man das nest eines grün- oder schwarzspechts, wenn er junge hat, mit einem hölzernen keil zuspündet; der vogel, sobald er es gewahrt, entfliegt und weiss eine wunderbare wurzel zu finden, die menschen vergeblich suchen würden; er bringt sie im schnabel getragen und hält sie vor den keil, der alsbald wie vom stärksten schlage getrieben herausspringt. Hat man sich nun versteckt und erhebt bei des spechtes annäherung grossen lärm, so erschrickt er und lässt die wurzel fallen. Einige breiten auch ein weisses oder rothes tuch unter das nest, so wirft er sie darauf, nachdem er sie gebraucht hat: Grimm Myth. 925 = [4] 812f. Schon Plinius X, 18 erzählt dasselbe: *Pullos in cavis educant avium soli: adactos cavernis eorum a pastore cuneos, admota quadam ab his herba, elabi creditur vulgo. Trebius auctor est, clavum cuneumve adactum quanta libeat vi arbori, in qua nidum habeat, statim exsilire cum crepitu arboris, cum insederit clavo aut cuneo.* Dadurch gewinnt die oben s. 31 ausgesprochene vermuthung, dass der specht auch unter die blitzträger aufzunehmen

---

1) Vergl. ferner über die springwurzel, ausser Grimm Myth. 925 = [4]812f. Nachtr. 289, Norddeutsche Sagen u. s. w. s. 459 no. 444. Curtze Volksüberlieferungen aus Waldeck s. 204. Grohmann Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren I, 88 no. 623. Lütolf Sagen aus den fünf Orten Lucern, Uri u. s. w. s. 520 no. 480. Wackernagel *Ἔπεα πτερόεντα* 12 = Kl. Schriften III, 190 anm. 4. Krek Slav. trad. Lit. (s. o. s. 7 anm.) s. 50 (vergl. über die springwurzel bei den Russen Russwurm in d. Zeitschr. f. deutsche Myth. IV, 153).

sei, festen halt, denn dass der *cum crepitu arboris* herausfahrende keil vom donnerkeil getrieben wird, kann kaum noch einem bedenken unterliegen. Der specht als blitzträger ergiebt sich beiläufig auch noch aus einer anderen erwägung; in einer aargauischen sage (Rochholz II, s. 165f. no. 389) erscheint der specht als hagelbringer[1]), ebenso auch die eule. Die eule an das scheunenthor genagelt schützt aber das haus vor blitz[2]). Diesen noch jetzt überall vorfindlichen aberglauben kennt schon Palladius De re rust. I, 35: *Contra grandinem* (**215**) *multa dicuntur. Panno roseo* (al. *russeo*) *mola cooperitur. Item cruentae secures contra coelum minaciter levantur. Item omne horti spatium alba vite praecingitur: vel noctua pennis patentibus extensa suffigitur.* Man vergl. was oben s. 29 über die γλαῦξ und die γλαυκῶπις gesagt wurde. Hagel und blitz werden nun aber zusammengefasst zu denken sein und so dann auch der hagelbringer blitzträger sein. Creuzer Symb. IV, 364 nimmt den Zeus πῖκος geradezu als specht und blitzträger, was allerdings vieles für sich hat. — Die parallele mit der eule zeigt sich auch noch in einem anderen zuge. Dasselbe märchen nämlich, welches in Norwegen vom specht erzählt wird (oben s. 93f., und vom kuckuck s. 105) wird in Gloucestershire von der eule erzählt; als das stück teig immer mehr zu ungewöhnlicher höhe anschwillt, ruft die bäckerstochter hu, hu! Darum verwandelt sie Christus in einen uhu. Das alter der erzählung ergiebt sich schon aus Skakespeare's Hamlet IV, 5: *They say, the owl was a baker's daughter.* Vergl. A. Schmidt Anmerkungen zu Shakesp. s. 207. — Dass der specht übrigens, wie Grimm a. a. o. nachgewiesen hat, auch sonst die kräfte der kräuter kennt, zeigt nur um so mehr, wie er bei den Italern ganz an die stelle des indischen çyena tritt, der die himmlischen gewächse zur erde herniederbringt. Wie sehr nun aber die vorstellung, dass die springwurzel und das feuer zusammengehören, noch im volke lebendig ist, zeigt der zug, dass man ein rothes tuch unterbreiten müsse, um sie zu erhalten; vergl. ausser der oben aus Grimm's Myth. angeführten stelle noch meine Nordd. Sagen s. 459 no. 444. Ebenso

---

1) „Der pivert, grünspecht, heisst in Frankreich auch *pleu-pleu* „*à cause de l'harmonie imitative de son cri, qui dit-on annonce la pluie*"; er kennt „*une herbe, dont la propriété est de couper ou de fendre le bois et le fer*" (A. Bosquet 217), die deutsche springwurzel" Wolf Beitr. z. deutschen Myth. II, 430.

2) „Eine an das scheuerthor genagelte eule schützt das getreide vor behexung" Kehrein Volkssprache und Volkssitte in Nassau II, 261 no. 144. Nach schwedischem glauben hängt man über der stallthür einen raubvogel auf, damit die pferde gedeihen und nicht von der mahr geritten werden: Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne I, 212.

heisst es in Woeste's Volksüberlieferungen in der Grafschaft Mark s. 44: der vogel lasse sie auf ein rothes tuch fallen, in der meinung es sei ein feuer, darin sie verbrennen solle, weil er sie niemand gönne. In gleicher weise berichtet Meier Schwäb. Sagen u. s. w. no. 265, 1 vom wiedehopf, dass er sie in ein wasser oder feuer fallen lasse, um sie zu vernichten. Man muss daher eine gelte mit wasser aufstellen oder ein feuer anmachen oder auch ein rothes tuch oder (**216**) kleid ausbreiten, die halte der wiedehopf für feuer und lasse sie hineinfallen. Man sieht, der ursprüngliche gedanke war wohl, dass der vogel die wurzel dem element, welchem sie entstammt, dem wasser der wolke oder dem in ihr sich bergenden feuer des blitzes zurückbringen muss.

Neben dem specht und dem eben genannten wiedehopf werden übrigens auch noch andere vögel als bringer der springwurzel genannt, so die elster (Grimm Deutsche Sagen no. 9), die wasserhühnchen, auch eisvögel genannt (Pröhle Unterharzsagen no. 308); von den letzteren scheint es auch Vintler (Blume der Tugend, bei Zingerle Sitten u. s. w. aus Tirol ^{2} s. 285) anzudeuten, wenn er sagt: „*Etleich geben lospuechern chraft und etleich chunnen patoniken**) *graben, und vil die wellen den eisvogel haben.*" In rabbinischen überlieferungen wird der auerhahn als derjenige genannt, welcher den bergespaltenden Schamir bringt, und die Gesta Romanorum erzählen ähnliches vom vogel strauss (Grimm Myth. 925 = ^{4} 813). In anderen orientalischen überlieferungen werden noch adler und rabe[1]) genannt, vergl. Cassel, Schamir s. 62 ff., auch Gervasius Tilb. ed. Liebrecht p. 48. 158. In der sage vom Schamir ist noch besonders der zug von wichtigkeit, dass es heisst, der auerhahn bedürfe desselben, wenn er berge spaltend, samen von bäumen dahin trage und dort neue vegetation hervorrufe (Cassel a. a. o.). Das schliesst sich ganz an die in felsritzen oder auf bäumen wachsende eberesche und den açvattha u. s. w. an und Cassel hat, ohne dieselben zu kennen, wohl schon mit recht geschlossen, dass diese erzählung nicht jüdischen ursprungs, sondern von den Juden wahrscheinlich erst aus dem babylonischen exil mitgebracht sei[2]). — Welchem von allen hier genannten vögeln

*) Ueber diese vergl. Grimm Myth. 1159 = ^{4} 1011.

1) Vergl. noch über den raben Wolf Beitr. II, 428. Birlinger Volksth. aus Schwaben (1861) I, s. 123 no. 181, 1.

2) Anderwärts ist von einem stein die rede, der u. a. die eigenschaft hat, unsichtbar zu machen, und zwar findet sich derselbe in einem rabennest: Westf. Sagen II, 76 (vergl. auch Menzel Die vorchristl. Unsterblichkeitslehre I, 122); in einem zeisignest: Vonbun Beitr. z. deutsch. Myth. 112 f. (vergl. Wackernagel Kl. Schriften III, 190 anm. 7); in einem schwalbennest: Archiv f. Landes-

das älteste anrecht auf die herbeischaffung der wurzel zustehe, wird ebenso schwer zu entscheiden sein wie die frage, welcher baum oder welche pflanze als die ältesten unter den vom himmel gebrachten zu gelten haben; wahrscheinlich wird schon die (217) älteste zeit darüber uneinig gewesen und mehreren werden die gleichen eigenschaften beigelegt sein. Unter den vögeln wird jedenfalls der specht ein besonderes anrecht haben, weil er in hohlen stämmen sein nest bauend mit dem baume, in welchem er nistete, in innigerer verbindung erschien, besonders wenn man erwägt, dass der baum ja als eine verkörperung des vogels erschien und so, wenn der vogel aus seinem neste hervorflog, gewissermassen seine ursprüngliche natur wiederzugewinnen schien. Doch kann dasselbe auch von anderen in ähnlicher weise lebenden vögeln, namentlich von der in hohlen bäumen nistenden eule, gegolten haben.

Ein zweiter zug aber, der sich in den überlieferungen über die springwurzel erhalten hat, weist in noch viel schlagenderer weise den zusammenhang zwischen ihr und dem gewitter nach. Meier's Schwäbische Sagen no. 265 berichten, wie oben bereits angegeben wurde, über die herbeiführung der springwurzel durch den wiedehopf, dann heisst es weiter: „In Owen sagt man, der specht hole die springwurzel in der eben beschriebenen weise. — Ferner glaubt man hier, dass auf dem Beurer berge bei Owen sich eine springwurzel befinde, die jedesmal ein gewitter theile und abhalte.“ Ebenso „vermuthen die leute auf dem Welzheimer walde, dass an sogenannten wetterscheiden gegen die thalzüge hin sich eine „wetterwurzel“ befinde, die das gewitter anziehe.“ Die erste nachricht wird offenbar bestätigt durch eine andere bei Schönwerth Aus der Oberpfalz II, s. 118. „Dort (bei Gefrees) ist auch der Wetterberg. Zigeuner waren unter dem berge, als das gewitter kam: da vergruben sie etwas in den boden. Seitdem zertheilt sich jedes gewitter hier nach zwei seiten, rechts und links.“ Das angeblich vergrabene wird eben eine springwurzel gewesen sein. Wenn dieser nun aber die kraft beiwohnt das wetter zu theilen, aber auch gerade entgegengesetzter weise von der wetterwurzel, die doch wohl jener springwurzel gleich ist, gesagt wird, dass sie das wetter anziehe, so ist mindestens der zug derselben

---

kunde in Mecklenb. 1864, s. 557 no. 342. — Ueber die einschlägigen vorstellungen auf Island, wo ein *lausnarsteinn*, ein *hulinhjálmssteinn* und ein *óskasteinn* unterschieden werden, vergl. man Maurer Isl. Volkss. 180ff. — Ueber das unsichtbar machen vergl. unten s. 196.

klar, dass springwurzel (218) und gewitter in der innigsten verbindung stehen; aber ich denke auch der widerspruch löst sich, wenn wir berücksichtigen, dass das an den höheren bergeskuppen länger haftende gewitter einmal dort vorzugsweise seine blitze entladet, weshalb also der berg oder seine wetterwurzel es anzuziehen scheint, dann aber auch durch sein längeres haften eben beim weiterziehen sich leichter vertheilt. Durch eine im laufe der zeit eingetretene verwirrung hat der sprachgebrauch nur die ursprüngliche anschauung umgekehrt, denn nach ihr müsste es heissen, dass die springwurzel an dem berge am häufigsten herniederfahre oder dorthin von dem vogel gebracht werde.

Nach den oben angeführten mittheilungen stammt die springwurzel meist von einer unbekannten pflanze und ist deshalb auch schwer zu finden; andere berichte dagegen nennen bestimmte pflanzen oder lassen auf solche schliessen und aus diesen nachrichten ergeben sich zum theil neue gründe für die bisherigen sätze. Bereits Grimm Myth. 925 = [4] 813 erwähnt, dass die springwurzel das *bömheckelkrut* euphorbia lathyris sein solle; eine euphorbia heisst aber skr. *vajrakaṇṭaka*, d. i. donnerkeilsdorn, andere insgemein *vajradru*, *vajradruma*, donnerkeilsholz. In meinen Nordd. Sagen habe ich ferner no. 200, 2 eine sage mitgetheilt, wonach ein hirt den eingang zum Ilsenstein dadurch findet, dass in seinem stabe, ohne dass er es weiss, eine springwurzel ist. Da nun zu stöcken gewöhnlich kreuzdorn oder hasel genommen werden, so lässt sich vermuthen, dass die kraft dem stabe daher gekommen und dass also auch hiernach wünschelruthe und springwurzel identisch seien, denn jene wird hauptsächlich von hasel oder kreuzdorn geschnitten: Grimm Myth. 927 = [4] 814. Eine andere nachricht in Pröhle's Oberharzsagen s. 99 sagt, dass die springwurzel oder johanniswurzel nur in der johannisnacht unter dem farnkraut blühte, von gelber farbe war und in der nacht wie ein licht leuchtete; sie stand nie still, sondern hüpfte beständig, zeigte dem, welcher sie brach, alle schätze der welt und alle schlösser sprangen vor ihr auf. Der etwas märchenhafte (219) bericht hat dennoch offenbar echte und sehr bedeutsame züge. Dahin gehört zuerst der, dass die blume in der nacht wie ein licht leuchten solle, was in derselben weise von der mandragora in einer angelsächsischen nachricht des 10. bis 11. jahrhunderts gesagt wird: *þe heo on nihte scîneð ealsvâ leohtfät*, Grimm Myth. 1155 = [4] 1007 [1]).

---

1) Auch der wegerich (wegetritt) leuchtet in der nacht: Schiller Zum Thier- u. Kräuterb. d. mecklenb. Volkes I, 31a, ebenso das farnkraut und der farnsamen, wie an mehreren der s. 194 anm. 2 angeführten stellen berichtet wird.

Dieser umstand und der, dass sie beständig hin und her hüpft, welcher noch weiter dahin erklärt wird, dass sie vor den menschen fliehe, zeigen, dass hier noch eine erinnerung an das zur pflanze gewordene himmelsfeuer bewahrt ist. Von ganz besonderer wichtigkeit ist aber, dass sie, wie einige sagen, unter dem farnkraut blühen soll; die johanniswurzel, auch johannishand, ist nämlich der wurzelstock einer farnart (aspidium filix mas, polypodium f. m. Linn., bei Petermann Pflanzenreich s. 102), die zu vielfältigem abergläubischem gebrauche dient. Dies farnkraut hat wie das adlerfarnkraut (pteris aquilina) grosse gefiederte blätter, wodurch es sich an die gefiederten ebereschen und mimosen, die, wie wir sahen, unserem mythenkreise eigenthümlich waren, anreiht. Dazu kommt aber noch der name selber: ahd. *faram*, *farn*, mhd. *varam*, *varn*, ags. *fearn*, e. *fern*, der — abgesehen von dem epenthetischen *a*, das althochdeutsche eigenheit ist, und von dem hochdeutschen *m* statt *n*, das auf unorganischem wechsel zu beruhen scheint — genau das verschobene skr. *parṇa* ist. In der that lässt sich in unserem klima kaum eine pflanze finden, für welche der begriff des skr. *parṇa* in seiner ursprünglichen bedeutung als blatt und feder in seinem ganzen umfange passender wäre, und der reichlich an die pflanze sich knüpfende aberglaube zeigt denn auch, dass sie vor allem in den kreis unserer untersuchung gehört. — Zu bemerken ist übrigens noch, dass in alter zeit auch das heidekraut den namen farn führte: vergl. Graff III, 694 *farm* mirice, *varmahi*, *heidahi* myricae, weniger wohl wegen seiner zwar noch etwas an federn erinnernden blätter als wegen seiner rothen blüthe, die wir ja auch am parṇabaum als die hauptsächlichste ursache erkannten, weshalb sich der name an ihn knüpfte. — Aufmerksam zu **(220)** machen ist auch noch darauf, dass, wie der vogelbeerbaum den namen *eberesche* trägt, eine farnart angelsächsisch *eoforfearn*, *eververn* heisst: Wright A Volume of Vocabularies[1] p. 68a, p. 139b.

Jenes obenerwähnte adlerfarnkraut soll nun nach weitverbreitetem glauben, wenn man den stengel desselben durchschneidet, das bild eines adlers zeigen, das in der that bald mit mehrerer bald mit minderer deutlichkeit in demselben zu erkennen ist, von manchen auch als doppeladler aufgefasst wird[1]). Die pflanze selbst

1) Daher heisst die wurzel in Kärnten *àdlárwurze*: Lexer Kärnt. Wörterbuch 90. Vergl. noch Brand Popular Antiquities I, 316 und Choice Notes from „Notes and Queries“. Folk Lore. London 1859, s. 243: „*Cut a fern-*

mit den beiden grossen gefiederten blattstielen giebt das bild eines vogels und musste diese vorstellung um so mehr erwecken, als die jungen eben aus der erde hervorspriessenden schösslinge mit ihrem flaumartigen überzug den eindruck eben aus dem nest geschlüpfter, unflügger vögel machen. Auch die Griechen sahen im blatte des farnkrauts flügel und gaben ihm offenbar danach den namen, da *πτέρις* sich als altes femininum zu *πτερόν* stellt[1]). Zwar könnte die bezeichnung nur der natürlichen gestalt angepasst scheinen, doch weist uns ein mit der pflanze verbundener glaube auf unseren mythenkreis. Der scholiast zu Theokr. 3, 14 sagt nämlich: *πτέρις δὲ εἶδος βοτάνης ὁμοίας πτερῷ στρουθοκαμήλου, ἀφ' ἧς καὶ στιβάδες ἐπὶ κλίνης ἐγένοντο τῶν ἀγροίκων, διὰ τὴν μαλακότητα, καὶ διὰ τὸ ἀποδιώκειν τῇ ὀσμῇ τοὺς ὄφεις.* Wir werden weiter unten sehen, dass derselbe glaube an die schlangenvertreibende kraft auch von der esche und hasel vorkommt und es scheint daher anzunehmen, dass er den mythischen vorstellungen sich anschliesse, welche oben s. 116 über die weltesche entwickelt sind; eine annahme, die noch durch eine anderweitige benennung des farnkrauts auf deutschem boden fernere unterstützung erhält, nämlich die, dass sich in alten glossaren das wort filix durch *glasseschencrut*, *glassaschenwurtz* übersetzt findet: Diefenbach Gloss. latino-germ. s. v. *filix*. Dass aber die blätter des farnkrauts von dem angeführten scholiasten der straussenfeder verglichen werden, beruht sicher nicht auf altüberlieferter anschauung, soweit sie den strauss betrifft; jedoch scheint (221) dieser nur stellvertreter eines anderen vogels in älterer zeit, an dessen stelle er aus anderen überlieferungen gesetzt wurde, da ihm, wie wir sahen, auch die herbeiholung des Schamir zugeschrieben wird.

Während wir die glückverleihende kraft der wurzel eines farnkrauts jener oben genannten johanniswurzel beigelegt sehen, tritt dieselbe noch in viel weiterer ausdehnung bei allen farnkräutern, besonders bei dem obigen farnkraut, an den samen derselben geheftet auf[2]). Das sagen schon die mittelhochdeutschen

---

root slantwise, and you'll see a picture of an oak-tree: the more perfect, the luckier chance for you."

1) Oesterreichisch heisst das farnkraut „*toifelsfedà*": Baumgarten Das Jahr und seine Tage (progr. von Kremsmünster 1860) s. 27.

2) Ueber das farnkraut und den farnsamen vergl. ferner Handelmann in den Jahrb. f. d. Landeskunde der Herzogthümer Schleswig u. s. w. Bd. VII, 381. Vonbun Beitr. z. deutschen Myth. 133ff. Birlinger Volksthüml. aus Schwaben (1861/62) I, s. 333f. no. 558. s. 340 no. 576. s. 491 no. 704, 14. II, s. 103 no. 128. Buck Medic. Volksglauben aus Schwaben 39. Schönwerth Aus der Oberpfalz III, 208. Baumgarten Das Jahr und seine Tage (progr. von Kremsmünster 1860) 27. Seidl in d. Zeitschr. f. deutsche Myth. II, 30 (Steier-

dichter durch ihren *wünschelsâmen des varmen* Grimm Myth. 926. 1161 = [4]814. 1012 und zahlreiche neuere aufzeichnungen weisen den glauben als einen allgemein verbreiteten nach. Wer im besitze des farnsamens war, konnte sich alles wünschen was er wollte und der teufel musste es bringen; jäger wünschten sich den freischuss, andere den wechselthaler u. s. w. Panzer Beitr. z. deutschen Myth. II, 73. 272. 306. Vergl. Zingerle Sitten aus Tirol[2] s. 103. v. Alpenburg Mythen und Sagen Tirols s. 408. Wer den farnsamen hat, kann in seinem gewerbe allein so viel arbeiten als sonst zwanzig bis dreissig mann: Meier Schwäb. Sagen no. 267. Noch anderes über die glückbringende kraft des farnkrauts bei Kreutzwald Der Ehsten abergläub. Gebr. u. s. w. s. 2f. Bedeutsam ist eine mittheilung über die gewinnung des farnsamens bei Bechstein Deutsches Sagenbuch no. 500, wo es heisst, dass man zur sonnenwendzeit, wenn die sonne die mittagshöhe erreicht hat, in dieselbe schiessen solle, dann fallen drei blutstropfen herab, die man auffangen und bewahren muss, denn das ist der „*fahrsamen*“. Dazu vergleiche man die erzählung vom freischützen bei Müllenhoff no. 492. Dieser erzählung von der entstammung des farnsamens vom himmel ist hohes alter beizumessen, zumal auch die vorstellung des freischützen eine alte ist und mit der von dem indischen *çabdavedhin* der epischen gedichte übereinstimmt, vergl. meine Westfälischen Sagen I, no. 376[1]). Diese abstammung vom himmel, welche dem samen beigelegt wird, offenbart sich denn auch in den wirkungen der pflanze, da ihr, wie der springwurzel, wettertheilende kraft (222) beigelegt wird. So heisst es in einer bei Grimm Myth. 1160 = [4]1012 aus Hildeg. Phys. II, 91 mitgetheilten stelle über dieselbe: *in loco illo, ubi crescit, diabolus illusiones suas raro exercet, et domum et locum, in quo est, diabolus devitat et abhorret, et fulgura et tonitrua et grando ibi raro cadunt*[2]). Damit steht der polnische aberglauben nur im scheinbaren widerspruch, nach welchem beim brechen des krautes sich sturm und donner erhebt[3]);

mark). Waldfreund ebd. III, 339 (Tirol). v. Reinsberg-Düringsfeld Fest-Kalender aus Böhmen 311. Grohmann Sagenb. von Böhmen u. Mähren I, 312. Grohmann Abergl. u. Gebr. aus Böhmen u. Mähren I, s. 44 no. 281. s. 97 no. 673ff. Grohmann Apollo Smintheus 58f. Russwurm in d. Zeitschr. f. deutsche Myth. IV, 152f. (Russland). Krek Slav. trad. Lit. (s. o. s. 7) 50f. Schwartz Urspr. d. Myth. 176.

1) Vergl. Zeitschr. f. deutsche Phil. I, 89—119 und über schüsse gegen wolken und gewitter Norddeutsche Sagen u. s. w. s. 467.

2) Auch der lorbeer wurde nach dem glauben der alten, den Plinius bezeugt, nie vom blitze getroffen: Schwartz Urspr. d. Myth. 161. Vergl. auch die hasel unten s. 202.

3) Das verbrennen des farnkrauts zieht nach englischem aberglauben regen

der bis dahin festgewurzelte und verwandelte donnerkeil gewinnt durch das losreissen von der erde seine alte natur wieder. Die übereinstimmung mit der eberesche offenbart sich auch in dem namen *walburgiskraut* Grimm Myth. 1161 = [4] 1013, der darauf hinweist, dass auch dem farnkraut seine bedeutsame stelle am 1. mai zugekommen sein muss. — Wie die springwurzel gewinnt man endlich auch den farnsamen durch entzündung von feuer und unterbreitung eines tuches: Grimm a. a. o. 1160 = [4] 1012 sowie die oben angeführten schriften. An die aus dem scholiasten zum Theokrit angeführte nachricht von der schlangen vertreibenden kraft des farnkrauts schliesst sich der thüringische aberglaube, dass den otterkraut (so heisst das farnkraut in Thüringen) bei sich tragenden die schlangen so lange verfolgen, bis er es wegwerfe. In Schweden heisst das farnkraut wahrscheinlich aus gleicher beziehung *ormbunka*. Bei den Slovenen sagt man, dass schlaf den befalle, welcher sich der blüthe des farnkrautes nahe, und dass ungeheuer den vertreiben, der die hand nach ihr ausstrecke: Vernaleken Alpensagen s. 374 no. 46 [1]).

Wenn in den zuletzt besprochenen zügen uns der zur pflanze verwandelte blitz noch klar entgegentritt, so wird auch die so häufig erwähnte eigenschaft des farnsamens, nämlich dass er unsichtbarkeit verleihe, aus dem gleichen ideenkreise entsprungen sein; wie in der nebelkappe unserer mythischen gestalten oft noch deutlich die einst den gott und seine begleiter hüllende wolke zu erkennen ist, so wird auch der aus der wolke stammenden pflanze daher die gleiche kraft gekommen sein. Nachweise über diese (223) eigenschaft des farnkrauts sehe man bei Grimm a. a. o., Märkische Sagen no. 62. 191, Bechstein Deutsches Sagenb. no. 500. 753 nach; auch Shakesp. Henry IV. 1. part sc. 1 hat: *we have the receipt of fern seed, we walk invisible*, und Ben Johnson, New Inn: *I had no medecine, Sir, to go invisible, no fern seed in my pocket* [2]).

Endlich zeigt das farnkraut noch eine besondere eigenschaft, die es gleichfalls dem donner und blitz zur seite stellt [3]); im

herbei: Choice Notes from „Notes and Queries". Folk Lore. London 1859, p. 148.

1) Schiefner theilt mir unter dem 18. dec. 1859 brieflich mit: „mein vater der freilich aus Böhmen stammte, warnte mich vor dem farnkraut, weil darunter schlangen sässen. Auf jeden fall hat das kraut auch bei uns eine beziehung zu den schlangen, wie mein college Wiedemann mir bemerkte."

2) Die *ormbunka-blomma* macht unsichtbar: Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne II, s. XXI. Andere auf gleichem grunde beruhende mittel sich unsichtbar zu machen bespricht Grohmann Apollo Smintheus 18.

3) Vergl. Grohmann Abergl. und Gebr. aus Böhmen und Mähren I, 88f. no. 624.

Thüringer walde nennt man es nämlich irrkraut, weil, wer darauf tritt ohne es zu sehen, irr und wirr wird und nicht weg und steg mehr kennt (Grimm Myth. 1161 = [4] 1013); andere nennen an seiner stelle die irrwurzel (Panzer Beitr. z. deutschen Myth. I, s. 260 no. 66, Rochholz Schweizersagen aus d. Aargau I, s. 79)*). Gleichmässig bezeichnen nun aber Deutsche, Römer und Griechen die plötzliche beraubung der sinne durch *pidonarot*, *angedonnert*, *attonitus*, *ἐμβροντητός*. Dem donner wurde also vor allem diese sinnenraubende kraft zugeschrieben; dass es der niederfahrende keil war, dem sie beigemessen wurde, zeigt der ausdruck „wie vom donner gerührt, getroffen". Der indische glaube reiht sich dem an. Das Çatapatha Brâhmaṇa IV, 1, 5. 3 erzählt: Als Cyavana (in welchem wir oben s. 12f. eine personifikation des blitzes erkannten) von des Çaryâta söhnen mit erdklössen geworfen wurde, zürnte er ihnen und sogleich wurden ihre geister so verwirrt, dass vater und sohn, bruder und bruder mit einander zu kämpfen begannen. Çaryâta wusste sich nicht zu erklären, wie das zugehe, und fragte seine hirten, was vorgefallen sei, da erzählten sie ihm den vorgang und sogleich hatte Çaryâta die erklärung, denn das Brâhmaṇa fährt unmittelbar fort: „*sa vidâṃcakâra sa vai Cyavana iti* da wusste er's: „das ist ja Cyavana" so (sprach er)". Cyavana's sohn ist jener oben mehrfach besprochene, (224) aus dem schenkel geborene Aurva, der sich in diesem zuge dem Dionysos verglich. Man wird daher den wahnsinn des Lykurgos der gleichen kraft des Dionysos zuschreiben dürfen, der ja πυριγενής war und nach einer sage mit dem blitze vom himmel gekommen sein sollte (Creuzer Symb. IV, 10). Dieses niederfahren des Dionysos im blitze war auch wohl der grund, weshalb man bei ihm nicht unter dach, sondern nur unter freiem himmel schwören durfte (Plutarch Q. R. 25). — Der nordische *gambanteinn* Harbarðsl. 20, sowie die zauberruthe, mit welcher Oðinn Rindr berührt und sie mit wahnsinn schlägt (Saxo Gr. ed. Steph. III, p. 44), werden dem gleichen kreise von vorstellungen entsprungen sein, wie auch die versteinernde kraft der Aegis, des Gorgonen- und Medusenhauptes demselben angehören.

Aber nicht allein lähmung der geistigen kraft, sondern auch vernichtung des lebens überhaupt muss diesen pflanzen, in denen

*) Hier wird die pflanze auch wegetritt genannt und von dieser berichtet Paracelsus, dass sich ihre wurzel nach sieben jahren in eines vogels gestalt wandle: Grimm Myth. 1165 = [4] 1016. — Mehr über diese pflanze (plantago major) bei Grimm Myth. Nachtr. 359 und Schiller Zum Thier- u. Kräuterbuch des mecklenb. Volkes I, p. 31.

man den donnerkeil verkörpert glaubte, beigelegt worden sein; das zeigt schon der todbringende weheruf der mandragora (Grimm Myth. 1154 = [4] 1006. Halliwell Dict. s. v. *mandrake*) und ebenso eine beschwörung des açvatthazweiges, die sich im Atharvaveda III, 6 findet[1]). Dieser zweig ist von einem açvattha, der auf einem khadira (der oben besprochenen mimosa catechu) gewachsen ist, entnommen, nähere mittheilungen über den gebrauch selber entgehen uns noch, da wir keinen commentar zum Atharvaveda besitzen; der spruch lautet: „Ein mann vom manne ist er entsprossen, ein açvattha auf dem khadira; er tödte meine feinde, die ich hasse und die mich. Du, o açvattha, zerreiss die feinde... der du dem Vṛtratödter Indra, dem Mitra und Varuṇa genosse bist. Wie du, o açvattha, im grossen luftmeer zerschmettertest, so zerschlage die alle, die ich hasse und die mich*). Der du siegreich daher (225) fährst wie ein starker stier, durch dich, açvattha, mögen wir die feinde besiegen; Nirṛti möge sie binden mit des todes unlösbaren banden, meine feinde, o açvattha, die ich hasse und die mich. Wie du, o açvattha, zu den bäumen aufsteigst und sie dir unterthänig machst, so spalte meines feindes haupt und sei siegreich. Nieder mögen sie fahren wie ein vom bande gerissenes schiff, nicht kehren die ..... verjagten wieder. Fort treibe ich sie mit sinn und mit gedanken und mit gebet, fort treiben wir sie mit des açvatthabaumes zweig.“ Nach dem, was oben über die verwandlung des himmlischen feuers in den açvattha und über sein wachsthum auf einem baume mit gefiederten blättern gesagt ist, kann kein zweifel sein, dass auch die hier ihm beigelegte kraft aus dem blitze und donnerkeil stamme. In diesem zusammenhange erklärt sich nun auch, was oben s. 26 schon angedeutet worden, dass Preller's ansicht über die aus den blutstropfen des Uranos geborenen Melischen nymphen, wenn er dämonen der

1) Zu den worten „im grossen luftmeer“ (*mahaty àrṇavé*) in v. 3 dieses hymnus vergl. man, dass der stab, mit welchem der junge brâhmane bei seiner einkleidung beliehen wird, in Pârask. Gṛhya Sûtra II, 2. 12 das epitheton *vaihâyasa* erhält: „im luftraum geboren,“ wie Stenzler Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. VII, 535 übersetzt. Açvattha und khadira werden auch Ath. VIII, 8. 2 bei einem über ein ganzes heer ausgesprochenen zauber genannt, der im Kauçikasûtra ausführlich beschrieben wird.

*) „zerschmettertest“ ist nur gerathen, indem es nämlich *niràbhanas* des textes übersetzt, was von der w. *bhan* loqui hier keinen passenden sinn gäbe; deshalb habe ich nach Weber's conjectur, welche allerdings durch das correspondirende *nir bhandhi* gestützt wird, es für *niràbhanak* genommen. Bestätigt sich diese auffassung anderweitig, so ist die stelle abermals ein wichtiges zeugniss für die einheit des açvattha und des blitzes. [Die erklärung von *niràbhanas* ist zweifellos die richtige, vergl. Goldschmidt in d. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. XXVII, 709f. und Whitney's index s. v. *bhañj*.]

blutigen that in ihnen sieht, jedenfalls ihre berechtigung hat; nur muss man zugestehen, dass sich ihre idee aus der verbindung der irdischen und der himmlischen esche gebildet habe, und dass Preller's ansicht nicht ausreicht, um das wesen auch jener oben s. 118f. besprochenen Melien zu erklären. Es findet ferner in diesem zusammenhange ein merkwürdiger brauch des nordischen alterthums seine schöne erklärung, welchen zuerst Grimm Myth. 134 = [4] 122, dann Simrock Myth. [4] 176f. besprochen hat. Er weist nämlich nach, dass man eine dem Ođinn geweihte oder von ihm selber erhaltene lanze (diese war aber wie bei den Griechen meist von eschenholz, daher *askr* wie *μελία* schlechthin gleich lanze: Weinhold Altn. Leb. 193) über die feinde schleuderte und sie mit den worten „Ođinn ist euch gram" oder „Ođinn hat euch alle" dem tode weihte; das dem gotte geweihte geschoss wurde wohl, wie Simrock vermuthet, dem heiligthume des gottes entnommen. (226) In der erzählung vom könig Erich und der schlacht bei Fyrisvall erscheint ein grosser mann, an dessen breitem hute leicht Ođinn zu erkennen ist, und gibt dem könig seinen rohrstengel (*reyrsproti* — man möchte fast *reynisproti*, sorbi virga, vermuthen) in die hand; als dieser geschossen wird, erscheint ein wurfspeer in der luft, der Styrbjörns volk und ihn selbst mit blindheit schlägt; darin ist noch deutlich genug die ursprüngliche natur des dem blitze entstammenden geschosses ausgesprochen. Bemerkenswerth ist, dass auch hier wie in dem mythus vom raube des göttertranks Ođinn sich dem Indra des obigen spruchs zur seite stellt, während man hier ganz besonders eher Thôrr an seiner stelle erwarten sollte; doch muss gerade diese beziehung Ođins alt sein, da auch die sprache in *veđr geira*, dem wetter der gere, und *veđr Odins*, der schlacht, im *gremi Odins*, dem zorn Ođins, die beziehung des gottes auf die natur noch klar durchblicken lässt: Brüder Grimm Lieder der alten Edda s. 62f. In Ođinn, der den von selbst zurückkehrenden speer Gûngnir besitzt, steckt ebensowohl ein walter des blitzes wie in der lanzenschwingenden Pallas eine solche unverkennbar ist. — Simrock hat bereits bemerkt, dass sich an diesen ausdrücklich als alter sitte *(at fornom sid)* entstammend bezeichneten gebrauch die alterthümliche kriegserklärung der Römer durch den Fetialis anschliesst (Liv. I, 32), welcher unter feierlichen formeln an die grenze trat und mit der kriegserklärung eine blutige, vornangebrannte oder eine mit eisen beschlagene lanze in's feindliche land schleuderte. Dass auch diese lanze eine dem donnerer Jupiter geweihte gewesen sein muss, er-

gibt sich daraus, dass dieser nebst dem Janus Quirinus (gewöhnlich wird *Juno*, *Quirine* gelesen) besonders angerufen wird, sowie dass die übrigen attribute der Fetiales, vor allem der *Jupiter lapis*, der sich deutlich als donnerkeil ergibt*), auf eben diesen gott weisen (Preller Röm. Myth. [1] 218 ff. = I [3], 246 ff.); es erhält (227) fernere unterstützung durch die bei den Griechen nachweisbare schleuderung der fackel in den raum zwischen den schlachtreihen durch den πυρφόρος, die eben nur ein anderer, noch deutlicherer stellvertreter des blitzes ist (Preller Röm. Myth. [1] 223 = I [3], 250) [1]). — Wenn wir in den eben angeführten gebräuchen die kraft der vom heiligen baume genommenen lanze mehr das leben des gesammten volkes schützen sehen, so lässt doch schon der vedische spruch eine anwendung auch im leben des einzelnen vermuthen; bei uns findet sich in der that noch eine solche, die, wie ernst sie auch in einzelnen fällen gemeint sein mag, doch gegenüber dem blutigen ernst der nordischen und römischen gebräuche einen komischen anstrich hat. Die aufzeichnungen von beschwörungen und zaubersprüchen bringen uns nämlich mehrfach einen spruch, mittels dessen man, nachdem man einen stecken unter bestimmten bedingungen abgeschnitten hat, im stande ist einen abwesenden zu prügeln; man braucht nur einen kittel auf die thürschwelle oder einen maulwurfshaufen zu legen und dann nach nennung des namens wacker darauf loszuschlagen, so

*) Einmal nämlich ist er ein stein wie der donnerkeil bei uns, dann erscheint der donner in der gestalt des keils im liede der Arvalbrüder: *quom tibei cunei decstumum tonarunt*. — Vergl. noch Schwartz Urspr. d. Myth. 136 anm. 3.

1) Schol. zu Eur. Phoen. 1386 *ἐχρῶντο οὖν κατὰ τὸ παλαιὸν ἐν τοῖς πολέμοις ἀντὶ σαλπιγκτῶν πυρφόροις. οὗτοι δὲ ἱεροὶ ἦσαν Ἄρεως, ἑκατέρας στρατιᾶς προηγούμενοι μετὰ λαμπάδος, ἣν ἀφιέντες εἰς τὸ μεταίχμιον ἀνεχώρουν ἀκίνδυνοι.* — Ueber den *πυρφόρος* bei den Lacedämoniern s. Xenophon de Laced. republ. XIII, 2. — Weitere parallelen zu dem nordischen gebrauche bei Grimm RA. 163 ff. Ait. Brâhm. III, 22 nach Haug's übers. p. 195: *The army (senâ) is Indra's beloved wife, Vâvâtâ, Prâsahâ by name. Prajâpati is by the name of kaḥ (who?) his father-in-law. If one wish that his army might be victorious, then he should go beyond the battle line (occupied by his own army), cut a stalk of grass at the top and end, and throw it against the other (hostile) army by the words, prâsahe kas tvâ paśyati? i. e. „O Prâsahâ, who sees thee?“ If one who has such a knowledge cuts a stalk of grass at the top and end, and throws (the parts cut) against the other (hostile) army, saying prâsahe kas tvâ paśyati? it becomes split and dissolved, just as a daughter-in-law becomes abashed and faints, when seeing her father-in-law (for the first time).* Açv. Gṛhya Sûtra III, 10. 11 f. nach Stenzler's übers.: „Von welcher himmelsgegend her er etwas befürchtet, oder von wem, nach der gegend hin werfe er einen an beiden seiten brennenden feuerbrand oder drehe einen quirl (*mantha*) links herum, indem er spricht: Sicherheit sei mir, o Mitra und Varuna; mit feuer verbrennet die feinde, ihnen entgegen gehend“ u. s. w. — In Afrika wird vor beginn der schlacht ein zaubertrank unter die feinde geschleudert: Bleek, Reineke Fuchs in Afrika 128 anm.

fühlt der abwesende jeglichen hieb so gut, als wenn er im kittel steckte. Vergl. Meier Schwäb. Sagen no. 268, 2 s. 245. Schönwerth Aus der Oberpfalz III, s. 201[1]). Da der stecken von einer hasel stammen und unter denselben bedingungen wie die ebenfalls von der hasel genommene wünschelruthe geschnitten sein muss, so ist der zusammenhang mit den vorher besprochenen gebräuchen unzweifelhaft. Damit ist denn auch wohl klar, dass der „knüppel aus dem sack" unseres märchens dem gleichen kreise von vorstellungen entstammt, was eine nähere untersuchung des übrigen inhalts desselben, die hier nicht angestellt werden kann, weiter darthun würde.

Wie schon eben angegeben ist, wird die wünschelruthe (228) auch von der hasel genommen, und zwar ganz vorzugsweise*); es dürfen also auch bei diesem strauch die vorher besprochenen eigenschaften vermuthet werden. Zunächst ist es gewiss bedeutsam, dass nach einer sage bei Baader (Volkssagen aus Baden (1851) s. 175 no. 186) die schlüssel zu den thüren eines versunkenen schlosses an einer haselstaude hangen[2]); es zeigt das noch den deutlichen zusammenhang zwischen springwurzel und wolke recht offenbar, denn das versunkene schloss ist in der letzteren wiederzufinden, wie an einem anderen orte gezeigt wurde (Zeitschr. f. deutsche Myth. III, 378). Aehnlich weist ein in der neujahrsnacht geschnittener haselzweig am 1. mai zur glücksblume: Vernaleken Alpensagen no. 130 s. 155. Wie die auf anderen bäumen wachsende eberesche scheint auch die hasel ähnlicher eigenschaft ihre heiligkeit zu verdanken, nur dass umgekehrt ein schmarotzergewächs auf ihr wächst, nämlich die haselmistel, asarum europaeum, unter der die schätze hütende weisse schlange wohnt, die sich demnach dem Nîðhöggr der weltesche zu vergleichen scheint: Prätorius Glückstopf 21 bei Menzel Odin s. 155[3]). Wie ferner das farnkraut selten vom blitze berührt werden soll (s. oben s. 195), so

---

1) Ferner Svenska Folkets Seder 51. Montanus Die deutschen Volksfeste u. s. w. (Iserlohn 1854—1858) 117b. Rochholz in d. Zeitschr. f. deutsche Myth. IV, 119. Mannhardt Die Götterwelt der deutschen u. nordischen Völker 203 anm.

*) Eine höchst eigenthümliche art der zubereitung wird bei Vernaleken Alpensagen s. 292 no. 209 mitgetheilt. — Vergl. auch Birlinger Volksth. aus Schwaben (1861) I, s. 338 no. 569.

2) Ein ähnlicher schlüssel in einem büschel moosfarn: Baader Neugesammelte Volkssagen aus Baden (1859) s. 50 no. 70.

3) Ueber die haselmistel und den haselwurm siehe v. Alpenburg Deutsche Alpensagen 373ff. — Schiefner schreibt mir unter dem 18. dec. 1859: „meine frau, die aus Pilsen stammt, hat die ansicht, dass unter haselnusssträuchen häufig schlangen nisten."

ist fast allgemein verbreiteter glaube, dass in die hasel kein blitz einschlage: Leoprechting Aus dem Lechrain s. 169. Zingerle Tiroler Sitten² no. 886[1]). In der Oberpfalz steckt man daher haselnusszweige in die fenstergesimse während eines gewitters: Schönwerth Aus der Oberpfalz II, 118. Mit der hasel kann man daher auch das feuer beschwören: Vernaleken Alpens. s. 416 no. 129. Wie das farnkraut nach griechischem glauben die schlangen vertreibt, so wird dies auch mehrfältig von der hasel berichtet: Menzel Odin s. 155. Zingerle a. a. o. In Schweden herrscht der glaube, dass die berührung der schlange mit einer hasel derselben das gift nehme: Dybeck Runa 1848 s. 38. In einem märchen bei Panzer schlägt (229) der held mit einer haselgerte dem drachen sieben köpfe ab: Panzer Beitr. z. deutschen Myth. I, s. 193[2]). Auch in anderen beziehungen wird noch mit der hasel mannichfacher zauber ausgeübt, man vergl. Menzel a. a. o. Wie endlich der farnsamen unsichtbarkeit verleihen soll, so glaubt man in Schweden, dass man sich mit hülfe von haselnüssen unsichtbar machen könne: Dybeck Runa a. a. o. Wenn wir bereits wiederholentlich sahen, dass die unserem mythenkreise angehörigen pflanzen auch durch ihre namen die verwandtschaft bekunden, wie *eberesche*, *eberfarn*, *glaseschenkraut* u. s. w., so zeigt sich dies auch bei der hasel, indem der englische *rowntree* auch den namen *witch-hazel* führt. — Bemerkt mag noch werden, dass der wallnussbaum, der sich den eschenarten anschliesst, vielleicht ebenfalls zu dem kreise unserer pflanzen gehört, da er bei der entzündung des charsamstagsfeuers verwandt wird und ein ast von ihm auf das herdfeuer gelegt zur abwehr des blitzschlages dient, s. oben s. 42.

An die hasel schliesst sich in den meisten beziehungen im volksglauben die esche an, deren namensverwandte, die eberesche, uns zum ausgangspunkte unserer untersuchungen über den deutschen aberglauben diente[3]). Vor allem hat sie mit der hasel die

1) Vergl. Lexer Kärnt. Wörterb. 135. Quitzmann Religion der Baiwaren 90. Vonbun Die Sagen Vorarlbergs (Innsbruck 1858) 54f. Vonbun Beitr. z. deutsch. Myth. 126f. v. Reinsberg-Düringsfeld Fest-Kalender aus Böhmen 110. Grohmann Abergl. u. Gebr. aus Böhmen u. s. w. I, s. 100 no. 695. An diesen orten wird z. th. auch noch anderweitiger aberglaube von der hasel berichtet, über die ferner Curtze Volksüberlieferungen aus Waldeck 207, Baumgarten Das Jahr u. seine Tage (programm von Kremsmünster 1860) s. 21 anm. 2 und Weinhold Altn. Leben 80f. zu vergleichen sind.

2) Vergl. ferner v. Alpenburg Deutsche Alpensagen s. 344f. no. 365 und 366. Rochholz Naturmythen 196.

3) Ueber die esche nach cornischem glauben vergl. Choice Notes from „Notes and Queries“. Folk Lore. London 1859, s. 88. „Wo eine esche steht, schlägt der blitz nicht ein“ Grohmann Abergl. u. Gebr. aus Böhmen u. Mähren I, s. 101 no. 705.

schlangenverderbende kraft gemein. Rochholz theilt mir mit: „die von schlangen gestochenen trinken eschensaft, abgezapft im frühling an den bekannten loos- und zieltagen. Aus Sutor Chaos Latin. II, 881 habe ich mir angemerkt: *fraxinus nihil venenati sub sua umbra patitur.*“ Dieser dem tode durch schlangenbiss wehrende eschensaft bestätigt daher die oben s. 121 ausgesprochene vermuthung, dass der eschensaft einen wesentlichen bestandtheil unseres mythus gebildet habe, da er gewissermassen als das irdische amṛta auftritt*); verstärkt wird diese ansicht noch in trefflicher weise, wenn wir sehen, dass statt des honigs, der dem kinde als erste nahrung gereicht (**230**) wird, oben s. 122f., geradezu noch eschensaft genannt wird, Finn Magnusen Lex. myth. 597: *Infante nato obstetrix Scotiae montanae viridis fraxini ramusculum igni immittit; succum inde emanantem ista deinde ori infundit infantis, ut primum eius nutrimentum* (aus Sylvan Sketches, Literary Gazette, Lond. 1825)[1]). — Andere nachrichten über die schlangenvernichtende kraft der esche s. noch bei Panzer Beitr. z. deutschen Myth. I, 251f.[2]), die wohl aus Plinius Hist. nat. XVI, 13 geflossen sind, ebenso wie die gleiche notiz im Froschmäusler II, 4. 4. Die schlange soll eher in's feuer als in den schatten eines eschenbaumes springen; wenn sie mit einem eschenen stecken berührt wird, bleibt sie wie todt liegen; zieht man mit einem solchen einen kreis um dieselbe, so kann sie nicht heraus. Auch den Griechen ist diese kraft bekannt, wie ein fragment des Nicander XX ergibt:

> *οὐκ ἔχις οὐδὲ φάλαγγες ἀπεχθέες οὐδὲ βαθυπλήξ*
> *ἄλσεσιν ἐν ζώοις σκορπίος ἐν Κλαρίοις,*
> *Φοῖβος ἐπεί ῥ' αὐλῶνα βαθὺν μελίαισι καλύψας*
> *ποιηρὸν δάπεδον θῆκεν ἑκὰς δακέτων.*

Die verbindung, in welcher die esche mit dem feuer gedacht wird, tritt in einer merkwürdigen schwedischen sage bei Grimm Myth. 907 = [4]798 hervor, nach welcher seeleute auf geheiss eines blinden

---

*) Dazu stimmt auch, dass an bestimmter heiliger zeit geschnittenes eschenholz unverweslich ist und wunden heilt: Zeitschr. f. deutsche Myth. I, 326.

1) Nach Aufrecht's gütiger mittheilung lautet die stelle im original Sylvan Sketches by the author of the Flora Domestica Lond. 1825. 8. p. 24: „*Lightfoot says that in the Highlands of Scotland, at the birth of an infant, the nurse takes a green stick of ash, one end of which she puts into the fire, and while it is burning, receives in a spoon the sap that oozes from the other, which she administers to the child as its first food.*“ — Auch die Choice Notes from „Notes and Queries“. Folk Lore. London 1859, s. 24 erwähnen des gebrauchs und theilen noch einigen anderen die esche betreffenden aberglauben mit.

2) Vergl. auch Quitzmann Die heidnische Religion d. Baiwaren 246, der noch Bavaria I, 318 citirt.

riesen eine von ihm geschenkte esche auf den altar der kirche ihrer heimat setzen sollen (weil er diese vernichten will); sie setzen sie aber auf einen grabhügel und sogleich steht dieser in lichten flammen. — Die sonstige heiligkeit des baumes ergibt sich auch daraus, dass das gericht unter ihm gehalten wird; Rochholz weist mir ein gericht unter der esche zu Froidnow aus dem Archiv der Schweiz, Regesten d. Stadt Baden no. 256 sowie ein solches zu Buochs in Unterwalden bei Blumer Rechtsgesch. d. schweiz. Demokr. s. 62 nach; Grimm RA. s. 797 fand es mit recht auffällig, dass solche nicht nachweisbar seien, da ja die götter unter der weltesche ihre gerichtsstätte haben. Die enge (**231**) berührung der esche mit der hasel erklärt es wohl, wenn diese im gerichtsgebrauch jene fast verdrängt hat; vergl. Grimm RA. 809f.[1]).

Eine der wichtigsten pflanzen, die nach fast allen richtungen hin beweist, dass sie vor allen unserem kreise angehöre, ist endlich noch die mistel[2]). Wie açvattha und eberesche entsteht sie nach allgemeinem glauben dadurch, dass vögel ihren samen auf bäume, namentlich eichen, eschen, fichten tragen und sie so in der rinde derselben emporspriesst. Das war schon alte ansicht, die Plinius Hist. nat. XVI, 44 in den worten ausspricht: *omnino autem satum nullo modo nascitur, nec nisi per alvum avium redditum, maxime palumbis ac turdis.* Gewöhnliche annahme ist, dass es besonders die misteldrossel, der mistler, sei, welcher sie auf diese weise fortpflanze: Grimm Myth. 1157 = [4]1009. Bei den Kelten ward aber das entstehen der pflanze noch geradezu den göttern zugeschrieben, denn Plinius sagt a. a. o.: *enimvero quidquid adnascatur illis* (den steineichen), *e coelo missum putant signumque esse electae ab ipso deo arboris.* Die schweizerische benennung *donnerbesen* (Rochholz Schweizersagen aus d. Aargau II, 202) zeigt, dass man sie als eine verkörperung des donnerkeils ansah[3]). Als bringer desselben wird den Kelten der oben s. 97f.

1) Wie bei den Germanen die gerichtsstätte mit haselstäben gehegt wurde, so geschah beim altarfeuer der Inder dasselbe mit *paridhayas* vom holze des palâça, khadira u. s. w.: Çatap. Brâhm. I, 3, 3. 19—20; vergl. Kâty. Çrauta Sûtra I, 3. 18 (s. 53 in Weber's ausgabe). Vergl. auch die haselstecken der hochzeitlader: Mätz Die siebenb.-sächs. Bauernhochzeit (progr. von Schässburg 1860) 42.

2) Ueber die mistel vergl. Grimm Myth. 1156f. = [4]1008f. Nachtr. 353. Schwartz Urspr. d. Myth. 176. Delbrück in d. Zeitschr. f. Völkerpsych. III, 295. Krek Slav. trad. Lit. (s. o. s. 7) s. 50f. anm. 5.

3) Ueber den donnerbesen und verwandtes sehe man Grimm Myth. 168 = [4]153. Nachtr. 68. Lexer Kärnt. Wörterb. 64. Grohmann Abergl. u. Gebr. aus Böhmen u. Mähren I, s. 37 no. 218, namentlich aber Petersen's Abhandlung „Der

besprochene zaunkönig, wenn auch neben anderen, gegolten haben, denn er war ja der feuerbringer; darum wurde er auf einem stabe, der mit oliven-, eichen- und mistellaub geschmückt war, umhergetragen. Wie bei farnsamen, springwurzel und mandragora sehen wir daher auch wegen der grossen heiligkeit der pflanze besondere gebräuche bei der gewinnung derselben vorgeschrieben; schon Plinius berichtet, dass der priester mit weissem gewande (*candida veste*) angethan den baum besteige, sie mit goldener sichel abschneide und sie *candido sago* auffange. Das stimmt zu jenem schwedischen gebrauch beim gewinnen des flygrönn, wonach kein eisen ihn berühren darf, was sich übrigens auch bei anderen pflanzen findet: Grimm Myth. 1148 = [4] 1001. Noch heute heisst es gewöhnlich, die pflanze müsse gepflückt, dürfe nicht geschnitten (**232**) werden; in Schweden glaubt man, dass wenn die mistel ihre gehörige kraft haben soll, sie von der eiche herabgeschossen oder mit steinen herabgeschlagen werden müsse: Dybeck a. a. o. So musste auch der flygrönn herabgestossen oder gebrochen werden. Dieser heilige ursprung hat ihr dann auch noch heute sowohl bei Kelten als Germanen alle die eigenschaften mitgetheilt, die wir schon bei den vorher betrachteten pflanzen wahrgenommen haben. In Schweden, wo besonders die eichenmistel für kräftig gehalten wird, findet man sie an der decke der bauernstuben; man glaubt dadurch haus und hof im allgemeinen vor schaden, aber ganz besonders vor feuersbrunst schützen zu können: Dybeck Runa 1845 s. 80. Finn Magnusen Lex. myth. 240. In gleicher weise hängt man in England die mistel zu weihnacht an der decke auf, wo jedoch der pflanze besonders glückbringende kraft in der liebe zugeschrieben wird: Menzel Odin s. 75. Wie das schlagen mit der eberesche fruchtbarkeit verleihen soll, so soll dasselbe ein den thieren aus der mistel bereiteter trank bewirken, auch gegen jegliches gift soll sie schützen und alle krankheit heilen, wovon sie ihren namen habe (*omnia sanantem appellantes suo vocabulo*: Plinius a. o. o.). Ebenso steht sie auch beim schwedischen volke als heilmittel in besonderem ruf. Menschen, die an der fallenden sucht leiden, versehen sich mit einem messer, dessen schaft aus eichenmistel gemacht ist, gegen die anfälle der krankheit. Bei anderen krankheiten wird ein stück des gewächses um den hals

---

Donnerbesen" in den Jahrb. f. d. Landeskunde der Herzogthümer Schleswig u. s. w. Bd. V (1862), s. 225—264. Besonders hervorzuheben ist *donnerbesen*, *donnerbart*, *barba Jovis* u. s. w. als bezeichnung des sempervivum tectorum, des ἀείζωον der Griechen, über welches Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 388 zu vergleichen ist.

des leidenden gehängt oder man macht ringe daraus, die man am finger trägt. Dass gleicher glaube in Deutschland herrschte und wohl noch herrscht, zeigt der kostbare rosenkranz *mistlîn paternoster* (für 450 rheinische gulden) und *ein mistlein paternoster mit corallen undersetzt* bei Benecke-Müller Mhd. Wörterb. s. v. *mistel.* Auch Keysler (Antiq. Sept. p. 308) berichtet, dass die jäger glauben, sie heile alle wunden und bringe glückliche jagd. Auch diese heilkraft, die wir auch schon bei der esche hervortreten sahen, muss uraltem glauben (233) entstammen, da wir oben s. 113 sahen, dass der kushṭha, eins der berühmtesten heilkräuter, unter dem himmlischen açvattha wuchs.

Jener jägerglaube stellt die mistel schon ganz zur springwurzel und glücksruthe und so wird denn auch wirklich im Neuen Albertus Magnus s. 155 (bei Menzel Odin s. 75) berichtet, sie sprenge alle schlösser auf, wie ihr auch in Schweden die kraft als wünschelruthe zu dienen beigelegt wird: Dybeck Runa a. a. o. Afzelius Volkssagen übers. von Ungewitter I, 41 [1]). Sie ist auch gleichsam schon von der natur zu dieser aufgabe bestimmt, da sie sich oben regelmässig in eine zwiesel spaltet, während man bei der eberesche und hasel diese gestalt erst sorgfältig aufsuchen muss [2]). — Dass ihr bei den Germanen auch verderben bringende kraft beigelegt wird, zeigt der bekannte mythus vom tode Baldr's, wie auch wohl der name *marentaken* in Holstein (Keysler a. a. o. s. 308) und in den Niederlanden (Wolf Niederl. Sagen s. 689) darauf hinweist. Wenn Baldr's tod dem des Hackelberg verglichen worden ist, ob mit recht soll hier nicht näher untersucht werden, so ist es jedenfalls beachtenswerth, dass Hackelberg durch den eberzahn seinen tod findet, den wir oben als blitz erkannten, während Baldr durch die mistel getödtet wird, die sich gleichfalls als eine verkörperung desselben offenbart. — Dass die mistel, wie oben s. 174 schon beim açvattha erwähnt wurde, ganz besonders und schon bei den alten zum vogelleim verwandt wurde, ist bekannt.

Die eben berührte natürliche zwieselgestalt der mistel verdient aber noch besondere beachtung; denn fast in allen beschrei-

---

1) Ebenso berichtet eine sage bei Vernaleken Alpensagen s. 156f. no. 131 von einer mistel, vermittelst der ein im keller der burg vergrabener schatz nachts um die zwölfte stunde gehoben werden kann und die auf einer eiche gewachsen sein muss, an der ein Christusbild hängt. Vergl. auch Quitzmann Rel. d. Baiwaren 17.

2) Vergl. auch die eigenthümliche art wünschelruthe aus dem zweizinkigen knochen eines schwarzen katers bei Grohmann Abergl. u. Gebr. aus Böhmen u. Mähren I, s. 56 no. 366.

bungen der wünschelruthe wird diese gestalt verlangt, sie muss also zur vollen wirkung unentbehrlich sein. Aber auch andere umstände scheinen dem schnitt der letzteren noch wesentlich; die meisten berichte verlangen, dass sie an einem heiligen festtage (in der nacht zum charfreitag, in der der h. drei könige, in der rechten fastnacht — also in der nacht des dienstags — oder johannisnacht) geschnitten werde, meist findet sich dabei die bestimmung, dass es vor sonnenaufgang (234) geschehen muss, dreimal (Leoprechting, Aus dem Lechrain s. 98, meine Westf. Sag., Gebr. no. 543, Schönwerth Aus der Oberpfalz III, 201; die beiden letzteren betreffen die ruthe zum prügelzauber und verlangen die nacht zum dienstag, irtag), dass es in der nacht vor dem neumond oder im neumond geschehen müsse, zugleich soll der schneidende dabei gegen morgen blicken oder das quêkrîs soll dasjenige sein, auf welches die ersten strahlen der morgensonne fallen. Diese bestimmungen scheinen uralt, denn gerade so musste der çamîzweig am abend vor dem neumond oder bei eintritt desselben geschnitten werden; wie der schneidende bei uns gegen osten blicken soll [1]), so wird verlangt, dass der çamîzweig und die araṇi entweder gegen nordosten oder gegen osten oder norden oder gerade aufrecht gewachsen sein sollen, oben s. 65f. und 159. 161. Die letztere eigenschaft wird auch der wünschelruthe beigelegt: „*schœne als ein wünschelgerte kam sie geslichen ûf-reht*" Grimm Myth. 926 = [4]814 [2]). Man sieht, die bestimmungen bei Indern und Germanen treffen heute noch fast genau zusammen. Wurde nun oben nachgewiesen, dass der araṇi menschliche gestalt beigelegt wurde, dass ebenso die wünschelruthe als puppe erschien und dass die roheste gestalt derselben der in eine zwiesel auslaufende stab war, so wurde auch die araṇi, die immer als aus zwei hölzern bestehend geschildert wird, wohl ursprünglich in gleicher zwieselgestalt gedacht. Ausführlichere und klarere nachrichten, als sie uns bis jetzt über dieselbe vorliegen, werden uns wohl darüber gewissheit bringen. Aber selbst wenn sie ausbleiben sollten, würden die deutschen gebräuche als diejenigen erscheinen, die uns zuverlässigen aufschluss über die wahl dieser gestalt geben. Wir sahen in den bisher besprochenen pflanzen

1) Mit dem blick nach osten steht wohl gleich, dass man die araṇi holen muss ohne sich umzusehen (*anavekshamânaḥ*): Âçv. Çrauta Sûtra II, 1. 16.

2) Vergl. Zingerle Sagen u. s. w. aus Tirol s. 226 no. 400, wo der geradeste zweig der hasel als zauberruthe verlangt wird, welche die thür zur verwünschten jungfrau öffnen und die auf dem wege sich entgegenstellenden schreckbilder durch ihre berührung verjagen soll.

überall die verkörperung des blitzes oder donnerkeils, ebenso ganz besonders in der von ihnen entnommenen wünschelruthe; wird dieser nun menschliche gestalt beigelegt, erscheint sie vom himmel zur erde herabgebracht, so kann das in ihr verkörperte wesen nur der gott des blitzes selber gewesen sein, der herniederstieg, um den menschen seinen (**235**) segen zu bringen. Die pflanze, der baum ist also der verkörperte gott, dem hier die äusserliche gestalt des menschen in der zwieselgestalt gelassen ist, während er in der çamî, esche und im farnkraut als verwandelter vogel erscheint. Aus diesen vorstellungen haben sich dann die sagen vom ursprung der menschen entwickelt; denn der gott, zur erde hinabgestiegen, verfällt auch dem irdischen loose und wird ein sterblicher, der erste derselben, wie ein vedisches lied den Yama, welcher nur ein anderer Agni ist, ausdrücklich nennt. Vom Agni leiten daher auch die geschlechter der Angirasen, Atharvanen und Bhṛguiden ihr geschlecht ausdrücklich ab und wir sahen oben, dass dieser ursprung sich mehrfach noch unmittelbar auf das element zurückführen liess. Von dem zum baume gewordenen gott, von der esche stammt dagegen der mensch den Germanen und Griechen, wohl auch den Römern, ohne dass dies gerade die einzige form, in der man seinen ursprung dachte, gewesen zu sein braucht. Die griechische sage, der noch spät die erinnerung geblieben war, dass der mensch von der esche stamme, muss doch schon frühzeitig zu weiterer entwickelung fortgeschritten sein; sie hat die grundlage des mythus schöner als irgend einer der anderen stämme gestaltet, indem sie den in den narthex verwandelten gott zum stabe des Prometheus, eines anderen Hephaistos, machte, in dem er das feuer herabbrachte und nun die menschen selbständig erschuf, während sie den herniederfahrenden vogel im Phoroneus zum könig und gründer des geschlechts machte, der zugleich den segen des feuers herniederführte. Wie lebendig dem deutschen volke die erinnerung an den mythischen ursprung geblieben ist, zeigt noch der heutige kinderglaube, der die kleinen bald aus dem brunnen oder teich, d. i. der wolke, bald aus dem baum (aus dem hohlen eschenbaum in Tirol: Zingerle Tiroler Sitten [2] s. 2) stammen lässt, wie auch die sprache in *stamm* und *stammbaum* selbst diese vorstellung noch bis jetzt bewahrt hat. Dass der feuerbringende vogel auch derjenige ist, der die menschen bringt, wurde oben s. 93f. nachgewiesen. (**236**)

Es bleiben uns am schluss unserer untersuchungen nur noch ein paar punkte zur besprechung übrig, die theils die gewonnenen

resultate bestätigen, theils neue aussichten eröffnen sollen, ohne sie hier zur vollständigen entwickelung zu bringen. In einer der oben mitgetheilten erzählungen über den somaraub (s. 130f.) wurde berichtet, dass dem vogel eine kralle abgeschossen worden, welche ein *çalyaka* (ein dorn) wurde, deshalb sei er wie eine kralle. An dieser stelle ist zwar nicht gesagt, zu welchem bestimmten baum oder strauch diese kralle wurde; doch ist wohl die annahme gerechtfertigt, dass damit die mimosa catechu gemeint sein werde, welche an den jüngeren ästen dornen hat, die später hakenförmig, also wie eine kralle, werden. Nahm man, wie oben ausgeführt ist, an, dass der vogel sich in einen baum, mit blättern als flügel, verwandelt habe, so wird man seine dornen als die noch aus der verwandelten gestalt hervorschauenden krallen gefasst haben; das wird es sein, was die grundlage jener erzählung des Brâhmaṇa bildet. Da nun aber auch an unseren pflanzen der verwandelte vogel noch nachweisbar war, so steht zu vermuthen, dass auch die krallen in unseren überlieferungen gerettet sein werden. Schon bei der besprechung der pflanzen, die zum entzünden des notfeuers dienten, wurde s. 36f. 44 gezeigt, dass auch der *ῥάμνος* dazu diente und dass auch bei uns die verwendung der dornen, namentlich des kreuzdorns, wahrscheinlich sei; dann sahen wir aber auch, dass bei dem ersten austrieb der kühe mehrfach dornen- oder wachholderzweige an die stelle der eberesche traten und so ist wohl anzunehmen, dass auch diese in den kreis der pflanzen unseres mythus gehören. Dornen und wachholder nehmen aber noch heut einen hohen rang im volksglauben ein und ihre gegen zauber schützende kraft wird grossentheils diesem umstande zuzuschreiben sein. Eine hagedornruthe dient, wie die früher besprochenen pflanzen, auch als weissagende wünschelruthe: Leoprechting Aus dem Lechrain s. 29. Die blosse berührung des wachholders vertreibt schon die schlangen: Meier Schwäb. Sagen s. 27 no. 19. Wachholder (237) schützt gegen die verhexung und heilt den leichdorn: Zeitschr. f. deutsche Myth. I, 326, über ihn und den sävling (juniperus sabina) sehe man namentlich Leoprechting Aus dem Lechrain s. 96. 97. Kreuzdorn wehrt zauber und spuk ab, s. oben s. 166 und meine Nordd. Sagen no. 119, und wird, wie oben s. 181 schon bemerkt wurde, auch als wünschelruthe benutzt. Der weissdorn diente auch den Römern zum schutz gegen zauber, Ov. Fast. VI, 130: *Sic fatus spinam, qua tristes pellere posset A foribus noxas, haec erat alba, dedit.* Aus ihm wurden die hochzeitsfackeln gemacht: Rossbach

Röm. Ehe s. 225. 259f., er heilte milzkrankheit: Grimm Marcellus Burdig. s. 18 no. 55 = Kl. Schriften II, 135. Ebenso zauber abwehrend erscheint er bei den Griechen, Anonymi carmen de herbis (bei Lehrs und Dübner Poetae bucolici et didactici p. 169, 7ff.), wo ein altes scholion sagt: *Τὴν ῥάμνον ἥν τις ἄρῃ ἐν λειψοσελήνῳ καὶ βαστάζῃ, ὠφελεῖ πρὸς φάρμακα καὶ πρὸς ἀνθρώπους φαύλους. Ἁρμόζει δὲ φορεῖν αὐτὴν θρέμματα καὶ πλοίοις περιτίθεσθαι. Ὠφελεῖ δὲ καὶ πρὸς πόνον κεφαλῆς καὶ δαίμονας καὶ ἐπιπομπάς.* Eine genauer auf den mit diesen pflanzen verbundenen aberglauben eingehende untersuchung wird gewiss noch weitere übereinstimmung mit den oben von uns besprochenen pflanzen bringen 1).

Ein fernerer beachtenswerther punkt sind die dreiständigen blätter des palâça, welche der scholiast oben s. 160f. aus der dreifüssigen gâyatrî erklärte. Das ist nun freilich eine speciell indische erklärung, aber die dreizahl der blätter wird darum doch bedeutsam gewesen und die erklärung nur anderswo zu suchen sein. Da nämlich der blitz als dreizack, als kreuz oder hammer mit drei spitzen bereits zu den ältesten vorstellungen der Indogermanen gehört, so wird auch diese gestalt der blätter aus dieser vorstellung sich erklären. Diese annahme gewinnt weitere bestätigung durch den umstand, dass auch einige der zur feuerentzündung verwandten pflanzen zwar nicht dreiständige, aber dreifach ausgezackte blätter haben, so namentlich der epheu und die oben s. 39f. besprochene athragene, welche man für clematis hält, die unter den dem Dionysos (238) heiligen pflanzen genannt wird: Plutarch bei Preller Griech. Myth. I^{1}, 441 = I^{3}, 588. Aber am wichtigsten wird in diesem zusammenhange der stab des Hermes, in dem schon Grimm Myth. 928 = ^{4} 815f. unsere wünschelruthe

---

1) „Unter dem dornstrauch ist man bei einem gewitter sicher. Denn nimmermehr schlägt der blitz in ihn, da man von ihm die dornenkrone Christi genommen“: Birlinger Volksth. aus Schwaben (1861) I, s. 382 no. 607; vergl. s. 195 no. 308, 7. Die hagebutte ist schutzmittel gegen blitz und ungewitter: Vonbun Beitr. z. deutschen Myth. 128. Eine hürde aus kreuzdornholz schützt einen schäfer vor dem nachtraben: Seifart Sagen aus Hildesheim II, 63. Schleedorn schützt das vieh vor behexung: Grohmann Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren I, s. 100 no. 698. „Mit einem dornzweig, den man mit einem neuen messer, die hand von einem weissen tuch umwunden, in drei schnitten abgeschnitten hatte, berührte man früher am frohnleichnamstage die verhexten und zwang so den zauberer, sich zu zeigen“: von Reinsberg-Düringsfeld Fest-Kalender aus Böhmen 130. — Ueber den wachholder vergl. noch Schiller Zum Thier- und Kräuterbuch d. mecklenb. Volkes I, 19. Farnsamen wird unter einem wachholder geholt: Birlinger Volksth. aus Schwaben (1861) I, s. 340 no. 576, 1.

erkannte[1]). Er ist, wie Preller Griech. Myth. I^1, 259 = I^3, 334 nachgewiesen hat, *τριπέτηλος* dreisprossig, dreiblättrig (*τριπέτηλον* heisst auch der klee)[2]) und hatte in älterer zeit ganz die gestalt unserer wünschelruthe, deren eigenschaften ihm auch zugeschrieben werden. Apollo, der sich, wie oben s. 178 schon erwähnt wurde, in der älteren zeit aufs nächste mit Rudra berührt, hatte ihn dem Hermes verliehen; er sollte mit ihm die rinder des Admetos geweidet haben (Eustath. zu Il. *Ω* 343), was ihn dem aus der çamî und eberesche geschnittenen stabe noch näher stellt. Die spätere gestalt in den darstellungen zeigt ihn von schlangen umwunden, was entweder nur eine künstlerische umgestaltung der zwieselform ist oder, wenn es auf älterer überlieferung beruht, auf die verbindung der schlangen mit dem weltbaum hinweist; es wäre ferner von interesse zu wissen, ob, wie Voss behauptet, die flügel, mit denen das *κηρύκειον* ausgestattet ist, wirklich erst in jüngeren darstellungen vorkommen, denn wenn dies nicht der fall wäre, möchten sie wohl dem blitztragenden vogel angehören[3]). Hermes ist nämlich der olympischen götter, vor allen des Zeus, bote (*Διὸς ἄγγελος*), wie Agni der der vedischen. Dazu stimmt auch sehr schön Roth's vergleichung des griechischen *ἄγγελος* mit dem aus dem Agni hervorgegangenen *Angiras*, für welches wort noch eine sichere deutung fehlt: Böhtlingk-Roth Wörterb. s. v. *angiras*[4]). Wie Agni opferpriester und gebetsprecher (*hotar*) ist auch Hermes opferpriester und *precum minister*: Preller Griech. Myth. I^1, 258 = I^3, 333*). Agni hat aber diese eigenschaften nur als der (**239**) gott des feuers, der in wirbelnder rauchsäule zum himmel steigt,

---

1) Ueber den Hermesstab ist zu vergl. Schwartz Urspr. d. Myth. 125. 181.

2) Vergl. auch das *ὠκύθοον τρίπετηλον*, mit dem nach Callimachus die hirsche der Artemis gefüttert wurden: Bergk in Fleckeisen's Jahrb. LXXXI (1860), 388 anm. 79.

3) Die flügelsohlen des Hermes bezieht auch Wackernagel *Ἔπεα πτερόεντα* 34 f. = Kl. Schriften III, 226 auf ursprüngliche vogelgestalt des gottes.

4) Vergl. dagegen Benfey in Gött. gel. Anz. 1860, st. 24, s. 227 f.

*) Aehnlich wird vom Phoroneus berichtet, dass er den göttern tempel und altäre errichtet habe, Clem. Al. Protrept. p. 28 *Εἴτε Φορωνεὺς ἐκεῖνος ἦν εἴτε Μέροψ εἴτε ἄλλος τις, οἳ νεὼς καὶ βωμοὺς ἀνέστησαν αὐτοῖς*: Herrmann Gottesdienstl. Alterth. §. 1. 2. Der herabführer des feuers bringt mit ihm die götterverehrung und damit zugleich die anfänge der geselligen vereinigung. Wie Agni daher herr des hauses und des stammes genannt wird (*gṛhapati* und *viçpati*), so wird auch dem Phoroneus die vereinigung der bis dahin zerstreuten menschen beigelegt, Paus. II, 15. 5: *Φορωνεὺς ὁ Ἰνάχου τοὺς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον εἰς κοινὸν, σποράδας τέως καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἑκάστοτε οἰκοῦντας· καὶ τὸ χωρίον ἐς ὃ πρῶτον ἠθροίσθησαν ἄστυ ὠνομάσθη Φορωνικόν.* So heisst Thôrs, des blitzgottes, gemahlin *Sif*, in welchem wort die begriffe der verwandtschaftlichen und verträglichen einigung sowie des friedens und rechts zusammenfallen.

um den göttern der menschen opfer zu bringen, und im himmlischen funken als der götterbote wieder herabfährt; lässt sich daher vom Hermes schon von vornherein das gleiche vermuthen, so wird es dadurch noch um so wahrscheinlicher, dass er bei Callimachus Hymn. in Dianam v. 64—71 geradezu den feurigen Kyklopen gleichgesetzt wird, indem der dichter sagt, dass wenn bei den göttern ein mädchen der mutter ungehorsam sei, dieselbe die Kyklopen Arges und Steropes herbeirufe und dass dann Hermes mit schwarzem russ bedeckt aus dem innersten des hauses (also doch wohl vom heerde) herbeikomme*). Weitere stütze findet es ferner darin, dass er, wie wir oben s. 36 sahen, als erfinder des feuerzeugs galt, wodurch er sich dem Prometheus und Hephaestos zur seite stellt. In dieser dem Hermes beigelegten erfindung wird im grunde derselbe gedanke ausgesprochen, den Diodor V, 67 über den Prometheus äussert, dass er zwar nach den mythographen das feuer von den göttern geraubt habe, in wahrheit aber der erfinder des feuerzeugs gewesen sei. Unter allen umständen ist soviel klar, dass auch aus diesen zusammenstellungen sich ergiebt, wie der Hermesstab nichts anderes sein könne, als der drehstab des von ihm erfundenen feuerzeugs, in dem wir ja den verwandelten blitz erkannten, und dass daher auch gar wohl die flügel an demselben alter überlieferung und zwar der von der anderen verwandlung in den vogel, die wir dem blitze beigelegt sahen, entstammen können. Steht aber das resultat fest, dass der Hermesstab der verwandelte drehstab ist, und sahen wir oben (**240**) s. 70f., dass auch bei den Griechen noch der gedanke der geschlechtlichen thätigkeit sich mit der feuerzeugung verbunden erhalten hatte, so ist wohl nach dem, was oben s. 64f. auseinandergesetzt ist, klar, dass das phallische wesen des Hermes von da her seine beste erklärung findet. Gerade so knüpft sich in Indien an den anerkanntermassen aus dem Rudra und Agni der älteren zeit erwachsenen Çiva gleichfalls das phallische wesen. Die Hermessäulen waren ja ursprünglich aus holz, sie waren mit dem männlichen geschlechtszeichen versehen und der heroldstab pflegte hinzugemalt zu werden: Preller Gr. Myth. I[1], 251f. = I[3], 325f. Die älteste hölzerne Herme befand sich im tempel der Polias und sollte ein geschenk des Kekrops sein: Paus. I,

---

*) *Μήτηρ μὲν Κύκλωπας ἑῇ ἐπὶ παιδὶ καλιστρεῖ,*
Ἄργην, ἢ Στερόπην· ὁ δὲ δώματος ἐκ μυχάτοιο
Ἔρχεται Ἑρμείης, σποδιῇ κεχρημένος αἰθῇ. —
[Vergl. zu dieser stelle Mannhardt Wald- und Feldkulte II, XIX.]

27. 1. Dass die Hermen auch zur bezeichnung der grenzen dienten (C. Fr. Herrmann De terminis eorumque religione apud Graecos, Gott. 1846 p. 13 sqq.), erinnert an die bezeichnung der grenze durch das hammerzeichen Thôrs: Grimm Grenzalterthümer s. 19 ff. = Kl. Schriften II, 55 ff. RA. 544, wie sich ja auch in Schweden Thôrssäulen finden: Grimm Myth. 107 = [4] 98 und der niedergeworfene klotz in Hildesheim, Halberstadt und Paderborn ja ebenfalls Jupiter (d. i. Donar) genannt wird: Grimm Myth. 172 f. = [4] 158 f. 743 = [4] 653. Wenn Grimm (Grenzalt. s. 11 = Kl. Schriften II, 44) vermuthet, dass auch kräuter, namentlich rainfarn, zur hegung der grenze unterhalten seien, so stimmt dies schön zu dem, was oben über den farn beigebracht ist*). Eine weitere ausführung dieser andeutungen würde hier zu weit führen; dass des Hermes name sowie eine andere seite seines wesens ebenfalls licht aus den alten vedischen liedern erhalten, habe ich schon in Haupt's Zeitschr. für deutsches Alterth. VI, 117 ff. ausgeführt.

Ob man im gewöhnlichen leben bei Griechen und Römern etwa bestimmte pflanzen als vertreter des Hermesstabes (241) benutzt habe, ist mir nicht gelungen zu ermitteln. Dass derselbe aber ganz wie unsere wünschelruthe gedacht worden sei, ist schon früher von anderen ausgesprochen worden, wenn auch die wenigen nachrichten über ihn mehr märchenhafte erinnerungen aus der vergangenheit zu sein scheinen als überlieferungen einer noch lebendigen gegenwart. Becker Charikles I, 222 führt aus Arrian. Epict. Diss. III, 20 eine solche an, aus welcher hervorgeht, dass alles, was mit demselben berührt wird, sich in gold wandelt (*κακὸς πατὴρ αὐτῷ· ἀλλ' ἐμοὶ ἀγαθός, τουτέστι τὸ τοῦ Ἑρμοῦ ῥαβδίον· οὗ θέλεις (φησὶν) ἅψαι, καὶ χρυσοῦν ἔσται*). Ebenso hat man die stelle Cic. De off. I, 44 (*quodsi omnia nobis, quae ad victum cultumque pertinent, quasi virgula divina, ut ajunt, suppeditarentur, tum optimo quisque ingenio, negotiis omnibus omissis, totum se in cognitione et scientia collocaret*) auf den Hermesstab gedeutet, was dahingestellt bleiben muss, da der ausdruck „*ut ajunt*" eher auf einheimische römische vorstellungen zu deuten scheint; jedenfalls aber sieht man, dass auch der hier genannten *virgula divina*

*) Schleiden hat (Studien s. 181) naturhistorische bedenken gegen den aberglauben vom farnsamen erhoben; da aber zuweilen ausdrücklich der same des rainfarn als der mit den wunderkräften ausgestattete genannt wird (s. meine Märkischen Sagen no. 62), so erledigen sich dieselben dadurch, denn der rainfarn (tanacetum vulgare) zeigt wirkliche blüthen und samen. — In Diethardt heisst der rainfarn *hexenleiterchen*. Conscribirte, die sich davon in die schuhe legen, ziehen ein freiloos: Kehrein Volkssprache und Volkssitte in Nassau II, 244.

eine gleiche kraft wie der glücksruthe beigelegt worden ist. Eine dritte stelle ist endlich auch noch in anderen beziehungen merkwürdig. Paus. IX, 40. 11f. berichtet von den einwohnern von Chaeronea, dass sie am meisten unter allen göttern jenen stab verehren, von welchem Homer sage, dass ihn Hephaestos dem Zeus gemacht habe, von dem er auf Hermes, dann auf Pelops, Atreus, Thyestes und Agamemnon gekommen sei (Il. *B* 101—107): *τοῦτο οὖν τὸ σκῆπτρον σέβουσι δόρυ ὀνομάζοντες· καὶ εἶναι μέν τι θειότερον οὐχ ἥκιστα δηλοῖ τὸ ἐς τοὺς ἀνθρώπους ἐπιφανὲς ἐξ αὐτοῦ· φασὶ δὲ ἐπὶ τοῖς ὅροις αὐτῶν καὶ Πανοπέων τῶν ἐν τῇ Φωκίδι εὑρεθῆναι, σὺν δὲ αὐτῷ καὶ χρυσὸν εὕρασθαι τοὺς Φωκεῖς, σφίσι δὲ ἀσμένοις ἀντὶ χρυσοῦ γενέσθαι τὸ σκῆπτρον. κομισθῆναι δὲ αὐτὸ ἐς τὴν Φωκίδα ὑπὸ Ἠλέκτρας τῆς Ἀγαμέμνονος πείθομαι.* Hier ist freilich nicht von dem heroldstabe des Hermes die rede, er erhält ihn auch nicht vom Apollo sondern vom Zeus, aber nichts destoweniger möchte auch dieser stab (**242**) aus denselben vorstellungen erwachsen sein wie das *κηρύκειον*. Das scepter des Zeus wie das des Agamemnon zeigen den adler auf ihrer spitze, sie berühren sich also schon dadurch nahe mit dem geflügelten heroldstabe des Hermes (s. oben s. 211), weshalb Bötticher (Baumkultus der Hellenen s. 236) vermuthet, dass auch jene scepterlanze zu Chaeronea mit ihm ausgestattet gewesen sei, was sich kaum wird bezweifeln lassen. Hat Bötticher ferner darin recht, dass der adler hier den herrscher des donnergewölkes bezeichnen solle, so kann der vogel mit dem stabe eben auch nichts anderes als der sonst den dreigezackten blitz tragende adler sein, und dieser stab, den Hermes vom Zeus erhält, muss demjenigen, welchen ihm Apollo schenkt, ursprünglich gleich stehen. Kommen wir demnach zu dem schlusse, dass auch dieser stab eine form des donnerkeils sei, so findet dies weitere unterstützung darin, dass er als lanze gedacht wurde, in welcher gestalt wir den donnerkeil ja oben s. 198f. unzweifelhaft auftreten sahen; dass er auch ein reichthum verleihendes scepter sei, geht daraus hervor, dass mit ihm zusammen gold gefunden wurde, welches die Panopeer für sich behielten, während die Chaeronenser den stab nahmen; ebenso heisst das *κηρύκειον* eine *ὄλβου καὶ πλούτου ῥάβδος* und verwandelt, wie wir sahen, nach Arrian alles, was es berührt, in gold*). Aber dies zusammenliegen des scepters und

*) Die bezeichnung eines glücklichen und unerwarteten fundes auf dem wege durch *ἕρμαιον* steht augenscheinlich ebenfalls mit dem gott und seinem stabe in verbindung.

goldes stimmt auch ganz zu dem mittelalterlichen *wunsch* (Nib. 1064: *der wunsch lac dar under, von golde ein rüetelîn*; vergl. Grimm Myth. 926 = [4] 814), welcher unter dem horte der Nibelungen liegt. Dabei wird auch nicht unbeachtet zu lassen sein, dass diese lanze an der gränze von Panopeus gefunden sein sollte, derselben stadt, bei welcher auch die erdart gezeigt wurde, aus welcher Prometheus die menschen gebildet haben sollte (vergl. oben s. 20). (**243**)

Aus den zuletzt besprochenen nachrichten geht also hervor, dass wie bei Indern und Germanen sich auch bei den Griechen, und wohl auch bei den Römern, die vorstellung des zur wünschelruthe verwandelten donnerkeils findet und dass auch hier an ihr die menschliche oder göttliche gestaltung in dem phallischen Hermes noch nachweisbar ist. Wenn uns aber, bis jetzt wenigstens, nachrichten darüber fehlen, ob man auch im gewöhnlichen leben glücksruthen von bestimmten pflanzen geschnitten habe, so darf man doch wohl annehmen, dass, wenn dies der fall war, diejenigen bäume und pflanzen, welche zur feuererzeugung dienten, dazu verwandt sein werden, wenn man überhaupt die sitte in späterer zeit noch gekannt hat. Dass dies wenigstens zu vermuthen sei, scheint mir aus dem bacchischen thyrsosstabe hervorzugehen, von dem schon oben s. 24 berichtet wurde, dass Dionysos mit ihm wein aus dem felsen hervorgelockt habe (Oppian Cyn. IV, 277) oder auch wasser, milch und honig habe fliessen lassen (Preller Gr. Myth. I[1], 438 = I[3], 583), gerade wie die wünschelruthe nicht bloss verborgene schätze sondern auch wasserquellen aufzudecken dient, weshalb sie in der Schweiz brunnenschmecker genannt wird (Grimm Myth. 927 = [4] 815). Dass aber auch der thyrsosstab selber wie die oben von uns besprochenen pflanzen nur ein verwandelter gott sei, ergiebt sich aus folgendem [1]). Bekanntlich bestand derselbe aus einem mit epheu oder weinlaub umschlungenen fichten- oder narthexstabe*), welche auf die herabholung des feuers vom himmel und die irdische erzeugung desselben hinweisen. Wenn nun Bötticher in seinem Baumkultus der Hellenen den satz mit glück erwiesen hat, dass der verehrte baum ursprünglich der gott selber sei, und wir in den vorhergehenden untersuchungen

---

1) Ueber den *θύρσος* s. Schwartz Urspr. d. Myth. 134 anm.

*) Bemerkenswerth ist, dass deutsche glossen die ferula (= narthex) dem farn gleichsetzen: *ferula schuoler ruth vel i. q. filix, farn*; ebenso dass sie ags. *æscðrote, æscprote* d. i. doch wohl eschenrohr (*prote = throat* gula) genannt wird. — Die benutzung des narthex zur züchtigung, in der er unserer hasel gleichsteht, könnte aus der obigen verwendung der lanze entsprungen sein.

über die wünschelruthe zu gleichem (244) resultate gelangten, so ist zu schliessen, dass auch in narthex und epheu nur ein verwandelter Dionysos zu finden sei. Wir sahen aber bereits oben s. 197, dass Dionysos mit dem blitze vom himmel herabgekommen sein sollte, wie er ja davon, dass er unter den blitzen des Zeus geboren war, das beiwort *πυριγενής* führte. Pausanias erzählt aber den vorgang IX, 12. 4 folgendermassen: *λέγεται δὲ καὶ τόδε, ὡς ὁμοῦ τῷ κεραυνῷ βληθέντι ἐς τὸν Σεμέλης θάλαμον πέσοι ξύλον ἐξ οὐρανοῦ· Πολύδωρον δὲ τὸ ξύλον τοῦτο χαλκῷ λέγουσιν ἐπικοσμήσαντα Διόνυσον καλέσαι Κάδμειον.* Auf grund eines alten vasengemäldes, welches den Dionysos, eben aus der hüfte des Zeus geboren, auf den knien des gottes stehend und eine fackel emporhaltend zeigt, mit der beischrift *ΔΙΟΣ ΦΩΣ*, vermuthet Bötticher daher a. a. o. s. 230, dass dies herabgefallene holz eine fackel, narthex, gewesen sein werde, wofür Hesychius s. v. *θύρσος* spricht, das er durch *ῥάβδος, βακτηρία Βακχικὴ, ἢ κλάδος· θύρσοι. κλάδοι, λαμπάδες, λύχνοι* erklärt; ebenso erklärt es Suidas durch *λαμπὰς, ἣν ἐβάσταζον εἰς τιμὴν τοῦ Διονύσου.* Jedenfalls steht fest, dass erstens in Theben ein holzstück gezeigt wurde, welches mit dem donnerkeil vom himmel in's gemach der Semele gefallen sein sollte, also nichts anderes als dieser selber war, und dass der dasselbe ausschmückende künstler es den kadmeischen Dionysos benannt haben soll, wozu er durch die thebanischen überlieferungen berechtigt gewesen sein muss, weil sonst diese benennung schwerlich eingang gefunden haben würde. Ist es nun wahrscheinlich, dass dies holzstück ein narthex gewesen sei, wie Bötticher vermuthet, so wird dadurch unsere oben s. 24. 39. 63 ausgesprochene vermuthung, insofern sie den narthex betraf, weiter bestätigt; aber auch wenn jenes holz nicht von diesem genommen wäre, so zeugt doch der umstand, dass man überhaupt nur ein holz bei der feuergeburt des Dionysos vom himmel fallen liess, jedenfalls dafür, dass auch den Griechen die geburt des blitzes aus der anschauung des himmlischen feuerzeugs entsprang und dass auch ihnen das himmlische feuer durch jenen drehstab zur (245) erde gekommen sein wird. Darüber aber, dass Dionysos hier als blitzgott auftritt, wird man nach allem, was im bisherigen entwickelt ist, nicht verwundert sein dürfen, da wir ja überall die vorstellungen vom himmlischen feuer und himmlischen trank in der, der ursprünglichen anschauung gemässen, innigsten verbindung sahen. Auch das wird man nicht dagegen einwenden wollen, dass oben in einigen sehr wesentlichen punkten Hermes

und Agni in übereinstimmung gefunden wurden, also schon eine griechische parallele für den indischen Agni vorhanden sei. Denn wenn auch Hermes und Dionysos in diesem speciellen moment zusammenfallen, so hat doch die weitere entwickelung beider eine sehr auseinandergehende richtung angenommen. Aber trotz dieser wesentlich verschiedenen richtungen beider charaktere zeigen sich noch momente genug, welche eine theilweise gleiche entwickelung bieten. Dahin gehört namentlich die verkörperung des Dionysos im baume, die, wie beim Hermes, selbst bis in späte zeiten lebendig geblieben ist, so dass Maximus Tyrius (vgl. Bötticher a. a. o. s. 104) berichtet, wie es noch in seinen tagen durchgehender gebrauch der landleute sei, in ihren pflanzungen das stammtheil eines lebenden baumes als ländliches gottesbild des Dionysos auszustatten und zu verehren. Diese verkörperung lässt sich, wie Bötticher a. a. o. s. 51. 104. 229 dargethan hat, auch mehrfach noch in der plastischen kunst sowie aus den schriftstellen der alten nachweisen, wobei zu beachten ist, dass in den kunstdenkmälern, die einen Dionysos Endendros darstellen, fast nirgend der das haupt des gottes umrankende oder an seinem körper hervorsprossende epheu fehlt, von dem oben s. 36ff. gezeigt wurde, dass er am trefflichsten zur feuererzeugung geeignet sei. Wenn nun aber Pausanias I, 31. 6 berichtet, dass Dionysos zu Acharnae Kissos genannt worden und dass die pflanze (**246**) dort zuerst erschienen sei (*τὴν δ' Ἱππίαν Ἀθηνᾶν ὀνομάζουσι καὶ Διόνυσον Μελπόμενον καὶ Κισσὸν τὸν αὐτὸν θεὸν, τὸν κισσὸν τὸ φυτὸν ἐνταῦθα πρῶτον φανῆναι λέγοντες*), so wird man um so mehr berechtigt sein in jenen denkmälern eine verkörperung des Dionysos als blitz im epheu anzunehmen*). Nicht minder wichtig erscheint die verkörperung des Dionysos im feigenbaume als Sykites oder Meilichios (Bötticher a. a. o. 104. 216. 437), da, wie wir sahen, Agni sich ebenfalls in einem, wenn auch anderer art angehörigen, feigenbaume verborgen haben sollte, und der wilde feigenbaum in einem, unserem mythenkreise verwandten mythus eine rolle spielt (vergl. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, 467). Stimmen diese wandlungen in bäume ganz mit dem wesen des Hermes, der ja in der

*) Wenn man erwägt, dass der epheu ganz besonders zur feuererzeugung verwandt wurde, so möchte es nicht ganz unwahrscheinlich sein, dass *κιττός*, *κισσός* dem skr. *citya* entspricht, welches ein häufiges beiwort des feuers ist und eigentlich das aneinandergereihte, aufgeschichtete, auf einen unterbau (den altar) gesetzte bezeichnet, Böhtlingk-Roth Sanskrit-Wtb. II s. v. Die lautliche übereinstimmung beider wörter ist (das anlautende *κ* = *c*, wie in *κύκλος* und *cakra*) fast genau. — Ueber den epheu vergl. noch Schwartz Urspr. d. Myth. 181.

Herme auch nur ein ursprünglich zum baum oder pfahl gewandelter gott ist, so stimmen beide götter demgemäss auch in dem phallischen cult, der beim Dionysos in noch viel entschiedenerer weise als beim Hermes hervortritt und auch bei ihm seinen ursprung aus der herrichtung des feuerzeugs genommen hat. Die weitere entwickelung dieser ursprünglichen vorstellung führte dann auch beim Dionysos zur gestaltung des göttlichen kindes aus dem drehholz, und wenn wir den neugeborenen gott namentlich in den cultusgebräuchen in der wiege als *Λικνίτης* dargestellt finden, so muss diese auffassung schon in sehr frühe zeit hinaufreichen, da auch Agni in vielen vedischen liedern als das neugeborene kind gefeiert wird, dem die göttinnen ihre pflege angedeihen lassen [1]). Aus diesem grunde heisst er auch oft *yavishṭha* der jüngste, gerade wie auch unsere kobolde, die unzweifelhafte feuergottheiten (nur gewöhnlich des häuslichen heerdes) sind, als kinder, nicht selten auch als neugeborene knaben, in einer mulde liegend, dargestellt werden. Bei dem alraun, der dem kobold ganz zur seite tritt, sehen (**247**) wir diese kindesgestalt ebenfalls hervortreten und seine aufbewahrung in einem schächtelchen gleicht dem in dem *λίκνον* liegenden Dionysos. Dass diese züge durch die deutschen sagen noch weiter vervollständigt werden, welche von einem schreienden kinde erzählen, das sich vor dem gewitter oder regen hören lässt, und dass auf dasselbe auch die zahlreichen überlieferungen von goldenen wiegen sich beziehen, sowie dass sich daran der ursprung des menschengeschlechts aus der wolke knüpfe, habe ich in meinen Westfälischen Sagen zu no. 274 und 339 in gedrängten zügen weiter entwickelt [2]).

Zum schluss unserer untersuchungen über die gewinnung des himmlischen feuers und des göttertranks wollen wir endlich noch einen kurzen blick auf die schon mehrfach berührte epische gestaltung dieser mythen werfen, da sie unzweifelhaft aus den oben dargelegten vedischen mythen hervorgegangen ist und daher bei einer umfassenden darstellung derselben nicht übergangen werden darf. Es sind uns nun sowohl im Mahâbhârata als im Râmâyaṇa ausführlichere berichte über die gewinnung des amṛta überliefert, deren inhalt daher hier kurz folgen möge. Ich beginne mit dem am meisten bekannten bericht des Râmâyaṇa (I, 45. 15 ff. ed.

1) Zu Agni als *apâm garbhaḥ* vergl. man die vorstellungen von der „leibesfrucht des himmels" bei Böhtl.-Roth s. v. *garbha* no. 3 und dazu Zeitschr. f. deutsche Myth. III, 380 f.

2) Vergl. auch Schwartz Urspr. d. Myth. 47. 236 f.

Schleg.). Er erzählt wie die söhne der Diti und Aditi mit einander beriethen, wie sie alterlos und unsterblich werden könnten, und zu dem entschluss kamen, das milchmeer zu buttern, damit sie den dies bewirkenden saft erhielten. Sie nehmen darauf den berg Mandara als butterstock und die schlange Vâsuki als strick (*yoktra*). Nach tausendjähriger arbeit beginnen die köpfe der schlange das gift Hâlâhala auszuspeien und in das gestein zu beissen; das gift ist gewaltig stark und wie feuer, so dass es die ganze welt nebst göttern, Asuren und menschen versengt, weshalb Çiva auf bitten der götter dasselbe verschlingt. Die götter buttern weiter, der Mandara sinkt in die unterwelt hinab, so dass sie ihre arbeit einstellen müssen, bis Vishṇu schildkrötengestalt annimmt, den berg auf den rücken nimmt, den gipfel desselben aber zugleich (248) mit der hand packt und quirlt. Da erhebt sich nach abermals tausendjähriger arbeit aus dem meere der der heilkunst kundige mann (Dhanvantari) mit stab und krug; darauf erheben sich die Apsarasen, welche weder die Deva noch die Dânava für sich wählen, weshalb sie gemeingut werden; dann erhebt sich die Surâ, Varuṇa's tochter, welche die götter für sich nehmen, dann das ross Uccaiḥçravas, der edelstein Kaustubha und der gott Soma, endlich nach langer zeit die göttin Çrî in erster jugendblüthe mit köstlichem schmuck angethan, die sich sogleich an den busen Vishṇu's wirft, und nach abermaliger umquirlung kommt zuletzt das amṛta hervor, über das sich ein kampf zwischen göttern und Asuren erhebt, in welchem jene siegen und das amṛta durch Vishṇu's hülfe erlangen.

Die erzählung des Mahâbhârata (I, 1097 ff., ed. Calc. p. 40 ff.) ist zum theil ausführlicher und berichtet folgendes. Die nach dem amṛta verlangenden götter und Asura nehmen den berg Mandara als butterstock, um mit ihm den ocean zu quirlen, nachdem Vishṇu denselben als schildkröte auf den rücken genommen hat; Indra legt die schlange Vâsuki als strick (*netra*) um den berg und nun beginnen götter und Asura zu ziehen, indem die götter den schweif der schlange fassen. Aus dem rachen der so gezogenen schlange fliegen rauch und flammen hervor, die sich in dichten wolken sammeln und blitze und regen auf die götter herabschütten; es entsteht ein getöse wie der donner gewaltiger wolken und der gedrehte berg zermalmt unzählige bewohner des oceans. Zugleich entzünden sich, indem er so herumgewirbelt wird, die auf seinem gipfel stehenden, an einander geriebenen bäume und das so entstandene feuer umhüllt den berg

wie blitze die dunkle wolke. Dies feuer löscht Indra mit wolkenwasser und es fliessen alle die säfte der gewaltigen bäume und pflanzen in's meer und aus seinem so mit den trefflichsten säften gemischten wasser, welches zur butter gerinnt, erhebt sich endlich nach neuer anstrengung durch die götter der hunderttausendstrahlige kaltstrahler Soma (der mond), darauf Çrî mit weissem (**249**) gewande, die Surâdevî, ein weisses ross, der himmlische edelstein Kaustubha, und danach kommt Dhanvantari hervor, einen weissen krug haltend, in dem sich das amṛta befindet. Dann erscheint noch der grosse elephant des Indra, Airâvaṇa, und das gewaltige gift Kâlakûṭa, welches Çiva auf befehl des Brahman zum heil der welt verschlingt. Auch hier entsteht nun kampf um das amṛta zwischen göttern und Asura, in welchem die ersteren durch list siegen.

Ein dritter kürzerer bericht findet sich noch Mahâbh. V, 3602ff. bei der beschreibung des Rasâtala (der unterwelt). Hier befindet sich die kuh Surabhi, die aus dem amṛta entstand, welches der weltenschöpfer einst, als er gesättigt war, ausspie; aus den tropfen ihrer milch, welche auf die erde fielen, wurde ein see, das milchmeer. Vier kühe sind ihre töchter, welche an den vier enden der welt stehen; die milch derselben und die des oceans quirlten die götter und Asura, indem sie den Mandara zum rührstab machten; daraus ward Varuṇa's tochter Lakshmî, das amṛta, Uccaiḥçravas, der könig der rosse, und das juwel Kaustubha hervorgezogen.

An den ersten bericht des Mahâbhârata schliesst sich im ganzen der des Vishṇupurâṇa (transl. by Wilson [1] p. 75ff.) an, nur dass götter und Asura vor der quirlung verschiedene arten heilkräftiger pflanzen in das milchmeer werfen, dessen wasser glänzend wie dünne leuchtende herbstwolken waren. Nach der quirlung erscheint zuerst die kuh Surabhi, darauf Vâruṇî (*the deity of wine*), die Surâ oder Surâdevî der anderen berichte, dann der himmlische Parijâtabaum, dann die Apsarasen, dann der mond, dann das gift, dann erschien Dhanvantari weiss gekleidet mit der schale des amṛta in der hand. Dann erschien Çrî in herrlicher gestalt und warf sich an Vishṇu's busen. Durch die list des Vishṇu erhalten dann die götter das amṛta, es entsteht ein kampf zwischen ihnen und den Asura, in welchem die götter siegen. In der anmerkung hat Wilson noch die angaben anderer Purâṇen zusammengestellt, wonach die zahl (**250**) der aus der umquirlung des oceans hervorgegangenen dinge auf 14 gebracht erscheint,

indess sind die neu hinzukommenden gegenstände für uns von keinem besonderen interesse.

Betrachten wir nun die hier gegebenen verschiedenen darstellungen, so stimmen alle darin überein, dass götter und dämonen sich zur hervorbringung des amṛta vereinen und es durch quirlung des milchmeers endlich zum vorschein bringen. Von besonderem gewicht ist hierbei, dass das verfahren zur gewinnung desselben, welches wir nur aus einzelnen andeutungen in den vedischen mythen erschliessen konnten, uns deutlich in seinem ganzen verlauf geschildert wird und alle berichte darin übereinstimmen. Freilich handelt es sich aber nur um die gewinnung des amṛta, das, wie wir sahen, ursprünglich dem soma gleich war, von der schaffung des feuers ist, wenigstens ausdrücklich, nicht die rede; es könnte also scheinen, als ob unsere obigen entwickelungen über das entstehen des blitzes durch diese mythen nicht weiter bestätigt würden. Allein es ist wohl zu erwägen, dass die ganze ursprüngliche naturanschauung auf epischem boden eine andere geworden ist, was vor allem die verschiedenen gegenstände, die ausser dem amṛta noch bei der umquirlung des milchmeers zum vorschein kommen, zeigen. Bleiben wir zunächst nur bei dem amṛta stehen, so sind aus dem in den Veden genannten einen soma oder amṛta nunmehr Soma der mond, Surâdevî die göttin der berauschenden getränke und das unsterblichkeit verleihende amṛta selbst hervorgegangen, ausser denen noch die Apsarasen und die kuh Surabhi als gesonderte vertreter der himmlischen wasser erscheinen. Wir sind daher berechtigt in gleicher weise unter den übrigen dingen die stellvertreter des himmlischen feuers oder des blitzes zu suchen und als solche erscheinen das von Çiva verschlungene gift, das zuerst in flammen aus dem rachen des gezerrten drachens hervorsprüht, vor allen aber das ross des Indra, Uccaiḥçravas, das von weisser farbe ist (Mahâbh. I, 1191) und dessen gewaltiges wiehern (251) jedem donnerähnlichen schall verglichen wird (Mahâbhârata I, 5115 und a. a. o.); es vergleicht sich dem Pegasos, dem blitz- und donnerross des Zeus, sowie dem Sleipnir des Oðinn und dem schimmel des wilden jägers unserer sagen und nur eine andere gestaltung desselben ist der elephant Airâvaṇa, der ebenfalls dem Indra zusteht, dessen andere namensform Airâvata, namentlich aber das dazu gehörige femininum *airâvatî* noch geradezu blitz bedeutet, vergl. Böhtlingk-Roth s. v.[1]). Dazu

1) Airâvata wird Mahâbh. I, 797 f. auch als könig und stammvater der schlangen genannt:

kommt, dass die erste erzählung des Mahâbhârata dem feuer bei dem ganzen vorgang eine bedeutsame rolle zutheilt, indem sie ja aus den entflammten bäumen des Mandara die das amṛta bildenden säfte hervorgehen lässt, weshalb auch die Purâṇen den götterbaum Parijâta mit unter die aus der umquirlung hervorgehenden gegenstände aufgenommen haben. Nach alle dem kann kein zweifel sein, dass auch das entstehen des himmlischen feuers in den epischen mythen vertreten ist und dass man es auf dieselbe weise wie das amṛta durch umquirlung entstehen liess.

Von den übrigen gegenständen, die bei der umquirlung hervorgebracht werden, bleiben demnach nur Çrî, das Kaustubha und der götterarzt Dhanvantari zu erklärung übrig, von denen die beiden ersten vertreter der sonne sind, weshalb sie auch dem Vishṇu, der in den Veden deutlich als sonnengott auftritt, zugeeignet werden; er trägt das juwel auf der brust und ebenda wird der Çrî ihr platz angewiesen. Es entsteht hierbei die frage, ob der mythus damit die nach dem gewitter hervorbrechende oder die aus dem wolkenmeer in der frühe des morgens hervortretende sonne gemeint habe. Ich habe mich schon früher dahin ausgesprochen, dass hier jedenfalls schon eine verbindung beider anschauungen stattgefunden habe, und sehe die Çrî, die sich in ihrem wesen und ursprung, wie schon bemerkt wurde, der Aphrodite sehr nahe stellt, als die verkörperung der morgenröthe an, eine vorstellung, die namentlich durch solche stellen angebahnt wurde wie Rv. I, 117. 13: *yuvó rátham duhitā́ sū́ryasya sahá çriyâ nâsatyâvṛṇîta* (252) euren wagen, ihr Nâsatya, umhüllte des Sûrya tochter mit schönheit und Rv. I, 116. 17: *ā́ vâm rátham duhitā́ sū́ryasya atishṭhat — sám u çriyā́ nâsatyâ sacethe* euren wagen bestieg des Sûrya tochter und ihr wurdet dem glanz (ruhm) gesellt; auch an anderen stellen erscheint das wort *çrî* in verbindung mit den Açvin, den göttern des aufsteigenden morgenroths, z. b. Rv. I, 46. 14.

Der götterarzt Dhanvantari endlich, der das amṛta bringt, ist wieder nur eine neue verkörperung des letzteren selber; die verbindung des amṛta mit dem gedanken der heilkraft liegt eigentlich schon in dem worte selber, weshalb wir auch schon in

---

ye airâvatarâjânaḥ sarpâḥ samitiçobhànâḥ |
ksharanta iva jimûtâḥ savidyutpavaneritâḥ |
surûpâ bahurûpâçca tathâ kalmâshakuṇḍalâḥ |
âdityavan nâkapṛshṭhe rejur airâvatodbhavâḥ |
bahûni nâgaveçmâni gangâyâs tîra uttare |
tatrasthân api saṃstaumi mahataḥ pannagân aham |

den Veden amṛta und heilmittel als aus den wassern hervorgehend gepriesen sehen, so heisst es namentlich Rv. I, 23. 19ff.: „In den wassern ist das amṛta, in den wassern das heilmittel — in den wassern, sagte mir Soma, seien alle heilmittel, sei Agni der alles beglückende; die wasser heilen alles. Bringt zur vollendung das heilmittel, ihr wasser, das meinen körper schütze, dass ich die sonne lange erblicke.“ Wenn nun aber der begeisternde somatrank schon früh zu einem persönlichen gotte geworden war und neben ihm sich noch andere persönlichkeiten aus den alten anschauungen in mythen hervorgebildet hatten, wie die Surâ und die Apsarasen, so war es ebenso natürlich, aus den heilkräften der wasser eine mit denselben ausgestattete göttliche persönlichkeit hervorgehen zu lassen. Wann diese verkörperung der heilmittel zu einer gottheit der heilkunst stattgefunden hat, lässt sich aus den bis jetzt vorliegenden nachrichten nicht bestimmen. Der name des Dhanvantari findet sich allerdings schon in den Sûtra des Âçvalâyana und Çânkhâyana, wo er mit götternamen verbunden als bestimmter opfer theilhaftig aufgeführt wird; allein ob damit der heilgott gemeint sei, ist aus den mir von Weber mitgetheilten stellen (Âçv. Gṛhyas. I, 2. 2 u. I, 3. 6, Çânkh. Gṛhyas. II, 14, Kauç. 74) nicht ersichtlich, es kann daher ebensowohl eine andere persönlichkeit damit gemeint sein. Der name (*dhanvan* heisst der bogen) scheint auf den regenbogen zu weisen, wie ja auch die heilkundigen (**253**) Kentauren, und Chiron war ja der pfleger des Asklepios, mit dem bogen ausgestattet erscheinen. Die äussere erscheinung des Dhanvantari mit stab und krug oder schale erscheint der des Asklepios so schlagend ähnlich, dass man fast an entlehnung derselben von den Griechen denken möchte; indess wage ich bei dem mangel anderer nachrichten keine bestimmte behauptung aufzustellen, zumal andererseits die geburt des Asklepios der des Dionysos sehr ähnlich ist und aus gleichen grundanschauungen entwickelt scheint, so dass auch Dhanvantari bei den Indern auf gleichem boden selbständig erwachsen sein könnte.

Wir sind hiermit zum schluss unserer untersuchungen gelangt und dürfen nun einen rückblick auf die gewonnenen resultate werfen. Als nächstes und die grundlage aller hier betrachteten mythischen anschauungen bildendes ist der satz aufzustellen, dass man das himmlische feuer und den himmlischen trank im ganzen in derselben weise sich in den wolken entstehend dachte, wie man sie im leben zu erlangen gewohnt war, wobei offenbar die gewinnung des feuerfunkens den mittelpunkt der anschauung bildete,

an den sich erst die des trankes in weiterer entwickelung anschloss. Wir sahen aber, dass man das feuer in alter zeit durch bohrende reibung gewann und zwar durch drehung eines stabes in der nabe eines rades oder einer scheibe. Zwar war das letztgenannte verfahren nur noch bei den Germanen vollständig nachweisbar, doch liess sich aus manchen andeutungen schliessen, dass auch die übrigen Indogermanen dasselbe einst ebenfalls beobachteten. Dies verfahren scheint man aber der hauptsache nach erst der natur abgelauscht zu haben, indem man das feuer durch reibung des holzes von schling- oder schmarotzerpflanzen gegen stamm und ast desjenigen baumes, an oder auf dem sie wuchsen, entstehen sah und von ihnen das feuer holte, woraus sich wohl erklärt, dass man diese als vorzugsweise zur gewinnung des feuers geeignet ansah. Daraus entwickelten sich dann zwei reihen von vorstellungen über die entstehung des himmlischen feuers, die, wie es in der natur der sache liegt, (254) nicht überall geschieden auftreten, sondern zum theil in einander übergehen. Nach der ersten liess man das feuer aus der sonnenscheibe oder dem sonnenrade durch drehung eines keiles oder stabes in derselben entspringen, indem man glaubte, dass die sonne im gewitter hinter dem wolkenberge erloschen sei und daher durch drehung eines keiles in derselben wieder entzündet werden müsse. In analoger weise glaubte man, wie dies wenigstens von den Indern sehr wahrscheinlich wurde, dass das sonnenfeuer am morgen, nachdem es in der nacht verloschen war, wieder entzündet wurde, und ebenso ergab sich, dass bei den Germanen und wohl auch bei den Römern sich aus der dem feuerzeug fast ganz gleich zusammengesetzten handmühle die vorstellung der sonnenscheibe als mühle entwickelt hatte.

Wenn man nun in dieser weise den blitz im himmel entstehend dachte, so war es natürlich ihn zur erde in der gestalt hinabfahren zu lassen, die ja das feuer hervorrief, nämlich in der des stabes oder keiles; wir sahen daher, dass in dem namen des feuerholenden Prometheus sich noch der name des indischen drehstabes, des *pramantha*, wiedererkennen liess und die namen *vajra*, *κεραυνός*, *cuneus*, *donnerkeil* zeigen, dass diese vorstellung bei den hauptvölkern der Indogermanen die verbreitetste war. Man dachte sich dieselben in der regel von einem gotte zur erde hinabgeschleudert, daneben muss aber eine, wie es scheint, ältere vorstellung einhergehen, wonach der stab oder funken aus dem himmel geraubt wird; im Prometheus erscheint ein solcher feuer-

räuber und am verbreitetsten, sahen wir, war die vorstellung von einem vogel, der das feuer zur erde herabbrachte. Aus den andeutungen verschiedener mythen ergab sich aber, dass diese sich wahrscheinlich aus der zweiten vorstellung vom ursprung des himmlischen feuers, wonach dasselbe einem baume entsprang, entwickelt hatte; man glaubte wohl, dass er dort sein nest habe und den entzündeten zweig von da herabführe. Am deutlichsten erscheint er so in dem den somaschoss herabbringenden vogel, in dem die springwurzel (**255**) bringenden specht, in dem mit dem scepter des Zeus vereinigten adler und wohl auch in dem geflügelten stabe des Hermes. Unentschieden muss vorläufig bleiben, ob diese vorstellung sich nicht vielleicht erst aus der verschmelzung der beiden anschauungsweisen von entstehung des feuers am himmel entwickelt habe, ob der vogel nämlich gleich vom anfang den brennenden zweig, stab, keil bringend gedacht worden sei, oder ob er zuerst nur selber als eine verkörperung des blitzes gegolten habe. Dass die letztere vorstellung jedenfalls vorhanden gewesen sei, zeigen sowohl andere zahlreiche züge als die im letzten theile unserer untersuchungen gegebenen nachweise, nach welchen bestimmte pflanzen und bäume mit gefiederten blättern als himmlischem ursprunge entstammend, als verkörperungen des blitzes gedacht wurden.

Die bisher entwickelten vorstellungen sind also, wie wir sahen, aus sehr einfachen anschauungen hervorgegangen. Von ihnen kann diejenige, welche dem blitz den ursprung von einem himmlischen baume zuschrieb, selbst in eine zeit fallen, wo menschlich gedachte göttergestalten noch gar nicht vorhanden waren; die andere dagegen zeigte schon eine solche entwickelung und ist nicht denkbar ohne eine göttliche persönlichkeit, welche den feurigen funken mit dem drehstabe hervorlockt. Wir sahen zugleich, dass durch das diesem vorgange vorangehende erlöschen des sonnenrades ein kampf zweier feindlichen gewalten gesetzt war und dass die hieraus sich entwickelnden vorstellungen von selbst zu anderen göttergestaltungen und mythenbildungen führen mussten. Wenn nun aber die naive anschauung das verfahren bei der feuerentzündung dem bei der zeugung verglich, so folgte daraus die weitere entwickelung, dass man das entstehen des blitzes zur zeugung einer gottheit umbildete, wie sie sowohl bei Indern als Griechen noch deutlich nachweisbar war und auch bei den Germanen wahrscheinlich ist. Der gott des feuers, so im himmel ge-

zeugt, stieg nun zur erde herab und wie er selbst dadurch sterblich geworden war, zeugte er nun hier das (256) sterbliche geschlecht, das daher bei den Indern in den bedeutendsten Brahmanengeschlechtern seinen ursprung vom Agni ableitete oder wie die Bhṛgu unmittelbar aus dem blitze entstanden war, bei den Griechen vom feuerbringer Prometheus abstammte oder von ihm geschaffen wurde. Wenn wir neben diesen vorstellungen bei den Griechen und Germanen eine abstammung des feuerbringers und des menschengeschlechts von der esche hergehen sehen, so hat hier entweder eine nachbildung dieser mythen nach denen jenes kreises stattgefunden, die, da die sagen über den ursprung des feuers vom baume noch vorhanden und lebendig waren, natürlich war, oder diese mythen vom ursprung der menschen vom baume waren schon neben denen vom ursprung des feuers vom baume vorhanden. Für die letztere auffassung spricht namentlich der grund, dass der ursprung der menschen vom baume bei Griechen und Germanen entschieden nachweisbar, bei den Römern wahrscheinlich ist und dass die umbildung der mythen vom baume deshalb in eine vor der trennung dieser völker liegende zeit fallen müsste, wenn man nicht annehmen will, dass sie bei den bereits getrennten gleichmässig vor sich gegangen sei. Ist demnach die annahme sehr wahrscheinlich, dass auch mit der vorstellung vom ursprunge des feuers von einem himmlischen baume schon die des ursprunges der menschen von demselben zusammenfalle, so wird auch diese sich aus analogen anschauungen wie die über den ursprung der menschen aus dem gedrehten donnerkeil entwickelt haben und die zwieselgestalt der wünschelruthe wie des Hermesstabes lässt uns einigermassen erkennen, welche anschauung diesen vorstellungen zu grunde gelegen hat. Wenn nun aber mit der vorstellung des vom himmlischen baume entspringenden feuers die von dem dasselbe herabführenden vogel aufs engste zusammenhing, so erklären sich daraus die weiteren entwickelungen, wonach dieser vogel selbst wie der Picus bei den Römern, Phoroneus bei den Griechen als ältester könig d. h. erster mensch erscheint, oder dass er wie bei den Germanen noch (257) fort und fort als menschenbringer erscheint oder dass er sich zu der den körper belebenden seele gestaltete, die deshalb die sterbliche hülle nach dem tode wieder in vogelgestalt verliess.

Den ursprung des himmlischen feuers sahen wir zweitens aber vielfältig in verbindung mit den vorstellungen von einem himmlischen trank auftreten, als dessen älteste bezeichnung wohl

amṛta und ambrosia aufzufassen sind. Wenn aber das feuer als blitz aus der wetterwolke stammte, so musste denn auch diesem tranke ein gleicher ursprung zugeschrieben werden und die Veden lassen keinen zweifel darüber, dass unter dem amṛta, dem unsterblichen, die ob auch scheinbar oft ganz verschwundenen, doch immer wiederkehrenden, unvergänglichen himmlischen quellen der wolken zu verstehen sind. Da nun aber die sämmtlichen indogermanischen völker in alter zeit ein, wahrscheinlich aus honig und anderen bestandtheilen gemischtes, berauschendes getränk kannten, dessen wirkungen geist- und krafterregend waren, weshalb man auch in ihm eine verkörperung des feuers sah, so war es natürlich, demselben auch den gleichen ursprung wie dem himmlischen feuer zuzuschreiben und wir sahen daher, dass auch bei diesem die vorstellung von einem doppelten ursprung nachweisbar war. Am klarsten liessen sich hier noch die vorstellungen seines ursprungs aus einem himmlischen baume bei den Eraniern, Indern und Griechen nachweisen; der name der esche bei den Griechen sowie die nachrichten über die gewinnung des soma bei den Indern ergaben mit ziemlicher gewissheit, dass ein von einem baume stammender honigsaft den hauptbestandtheil dieses trankes gebildet habe. Weniger ausführlich waren die überlieferungen von der zweiten art (258) des ursprungs dieses himmlischen getränks, wonach es nämlich analog dem feuer durch quirlende mischung im himmel gewonnen wurde; indess waren doch die reste dieser vorstellung, namentlich bei Indern und Germanen, noch zahlreich genug, um auch sie als hinreichend gesichert erscheinen zu lassen, zumal da sie in der epischen zeit der Inder deutlicher als irgend eine andere der hier besprochenen wiederkehrt. Wie wir nun sahen, dass aus der vorstellung von dem kampfe zweier feindlichen gewalten im gewitter diejenige von dem raube des feuers sich entwickelt hatte, so zeigte sich dasselbe analog auch hier. Die Asuren, die Gandharven, die Kentauren und riesen, die ursprünglichen und alten naturmächte, die vor den göttern existirten, waren die besitzer dieses himmlischen trankes und er musste ihnen mit list oder gewalt geraubt werden. Dies geschah, wie wir sahen, bei Indern und Germanen in schöner übereinstimmung durch die höchsten götter, Indra und Oðinn, die sich beide in falk und adler wandelten, während auch bei den Griechen die grundlagen desselben mythus nur in anderer gestaltung hervortraten und sich zugleich hier in den Dionysosmythen noch merkwürdige übereinstimmungen mit indischen mythen herausstellten. Dass auch bei den Griechen

einst die vorstellung vom raube des trankes durch den Zeus als adler vorhanden gewesen sei, liess sich aus manchen spuren mit wahrscheinlichkeit schliessen. Ueber die art, wie man sich diesen raub des himmlischen tranks durch den vogel vorgestellt hat, fanden wir nur noch bei den Indern ausführlichere nachrichten, die zugleich noch einmal zeigten, wie innig sich beide mythenkreise durchdrungen haben. Die verwandlung des raubenden vogels oder seines gefieders in einen baum oder eine pflanze führte nämlich dazu, den grund einer zahl von gebräuchen und abergläubischen meinungen, namentlich bei den Germanen, darin zu erkennen, dass man glaubte, der als vogel aufgefasste blitz habe sich bei seiner herabkunft auf die erde in den baum oder die pflanze verwandelt und ihnen seine eigenschaften mitgetheilt. Die hierdurch gewonnenen (259) resultate führten dann auch zu neuen beweisen für den ursprung der menschen aus dem himmlischen feuer und zeigten, dass manche züge in den mythen und culten des Hermes und Dionysos sich aus gleicher quelle entwickelt haben. Der umstand, dass in diesen gebräuchen sowohl bei den übrigen Germanen als im eigentlichen Deutschland die eberesche eine hervorragende rolle spielt, macht in verbindung mit den anderen über die esche gewonnenen resultaten einigermassen wahrscheinlich, dass eine eschenart derjenige baum gewesen sein werde, an den sich die mythen sowohl vom ursprung des feuers als des göttertranks ursprünglich vorzugsweise angeknüpft haben werden. Der gebrauch, die kühe beim ersten austrieb auf die weide durch schläge mit einem zweige der eberesche bei den Germanen, des parṇa- (palâça-) baums oder der çamî bei den Indern fruchtbar und kräftig zu machen, diente uns als ausgangspunkt bei diesem letzten theile unserer untersuchungen. Die zum theil bis auf scheinbare nebendinge sich erstreckende übereinstimmung in demselben bei beiden völkern ist vom höchsten interesse und bildet den festen kern, von dem alles übrige licht erhält; sie zeigt zugleich, mit welcher zähigkeit die unteren schichten hochgebildeter völker an ihren alten überlieferungen festhalten und wie sehr diese geeignet sind uns über die mythen selbst der fernsten zeiten aufklärung zu geben, denn man wird kaum zu weit greifen, wenn man diesem gebrauch ein alter von drei- bis viertausend jahren zuschreibt. Die schliessliche darlegung der epischen mythen über die gewinnung des amṛta zeigte endlich, wie die grundgedanken unserer mythenkreise in späterer zeit sich umgestaltet und dabei doch die ursprüngliche anschauung mit einer klarheit festgehalten hatten, wie sie in den älteren nachrichten kaum aufzufinden ist. Sie sollten daher am schluss nur noch einmal darthun, wie der kern der ältesten und bedeutsamsten göttermythen der Indogermanen auf anschauungen der natur beruhe, die nur ein spiegel des eigenen lebens des volkes waren.

Inhalt.

Register.

Druckfehler und Berichtigungen.

S. 11 zeile 3 lis: *bhrajj.*
S. 13 anm. 1 zeile 2 lis: *saṃrejante.*
S. 29 zeile 11 lis: vogel".
S. 35 zeile 1 lis: *Σειληνός.*
S. 45 anm. 1 zeile 1 lis: gârhapatya-feuers.
S. 94 zeile 2 lis: Hapsal u. s. w.
S. 153 zeile 8 lis: *Σειληνοῦ.*
S. 160 anm. 1 zeile 4 lis: *sholaçî.*
S. 178 zeile 21 lis: *eoforfearn.*

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Schönebergerstr. 17a.

